

سماح رافع محمد



وزارة الثقافة والاعلام

دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد - ١٩٩١



طباعة ونشر
دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية»
رئيس مجلس الادارة :
الدكتور محسن جاسم الموسوي

تعنون جميع المراسلات
باسم السيد رئيس مجلس الادارة
العنوان :
العراق - بغداد - اعظمية
ص . ب . ٤٠٣٢ - تلكس ٢١٤١٣ - هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

الفينومينولوجيا عند هوسّرل

دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر

تأليف

سماح رافع محمد

الطبعة الاولى - ١٩٩١

مقدمة البحث

١ ـ المشكلة الاساسية والافكار الرئيسية في البحث .

٢ ـ تقسيم البحث وتصنيف محتوياته .

٣ ـ الفنيات العامة في البحث .

٤ ـ تقدير وشكر واعتذار .

١ ـ المشكلة الاساسية والافكار الرئيسية في البحث

(أ) المشكلة الاساسية : ماهي السمات المميزة لطبيعة التجديد في الفلسفة المعاصرة ؟ وهل تتوافق مع طبيعة التجديد في العلم التجريبي ؟ ام انها تختلف عنهـا بسبب الاختلاف القائم بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ؟

هذه المشكلة الجوهرية تواجه الباحثين في الفلسفة عامة وفي الفلسفة المعاصرة خاصة . وتزداد حدة المشكلة وتبرز اهميتها اكثر ، عند تقييم مذهب الفيلسوف والحكم على مدى اصالة فكره ونقد جهوده التجديدية ، اذ كثيرا مايختلط مفهوم التجديد في المجال الفلسفي بمفهوم التجديد في المجال العلمي ، وتتداخل معايير الابداع رغم الاختلاف الواضح بين المجالين .

لذلك احتاج الامر الى وقفة متأنية تعالج هذه المشكلة ، وتضيء الطريق امام الباحثين في الحقل الفلسفي ، لكي توضع الامور في نصابها الصحيح ، وتتحدد معـايير النقـد والتقييم للمذاهب الفلسفية ، بما يتوافق مع طبيعة التجديد المميزة للتفكير الفلسفي دون التفكير العلمي وغيره من انواع التفكير الاخرى .

وفي اطار هذه المشكلة الاساسية ، سوف نجد ان التجديـد في التفكير العلمي يتمثـل اساسا في اكتساب المعارف الجديدة ، واكتشاف الموضوعات الغامضة او المجهولة ، وابتكار الوسائل التي من شأنها المساعدة على كشف قوانين العالم المحيط بنا والتحكم في ظواهره ، دون ان تتكرر هذه الموضوعات وتلك القوانين عند العلماء في المستقبل مهما اختلفت طرائق تناولها . بينما يختلف التجديد في التفكير الفلسفي ، حيث تكون غالبية الموضوعات متكررة بين الفلاسفة السابقين واللاحقين ، دون ان تكون هنـاك محاولات منهم لاكتشـاف المزيـد من الموضوعات الجديدة للتفلسف . وانما ينصب التجديد عندهم على طريق معالجة الموضوعات الفلسفية التقليدية ، وأسلوب تناولها ، ومنهج البحث فيها ، وكيفية تجميعها في شكل نسقي

جديد لم يكن موجودا عند السابقين عليهم او المعاصرين لهم .

اي ان التجديد الفلسفي ، وخاصة في العصر الحاضر ، يرتبط بالشكل والطريقة والاسلوب ، دون السعي وراء اكتشاف المزيد من موضوعات التفلسف نفسها ، التي استهلكت بحثا طوال العصور الفلسفية السابقة . بينما الطريق مازال مفتوحا أمام الابداع الفلسفي من حيث اسلوب المعالجة وطريقة تناول الموضوعات التقليدية السابقة من منظور ذاتي جديد ، دون الحاجة لاكتشاف موضوعات جديدة لم يتعرض لها السابقون . وهذا الموقف هو الذي يجب ان ينطلق منه الباحثون في دراسة ونقد وتقييم المذاهب الفلسفية ، والحكم على مدى ابداعيتها .

من خلال وجهة النظر هذه عن الطبيعة المميزة للتجديد في التفكير الفلسفي عامة وفي الفلسفة المعاصرة خاصة ، سوف نتناول بالدراسة والتحليل « الفينومينولوجيا» عند « هوسرل » ، لكي نؤكد صحة الفكرة السابقة عن التجديد الفلسفي . ومن خلال نفس هذه الفكرة ايضاً سوف يكون نقدنا وتقييمنا لجهود « هوسرل » في بناء « الفينومينولوجيا » كفلسفة جديدة ، والحكم على مدى نجاحه او فشله في تحقيق هذا الهدف بطريقته الخاصة المبتكرة ، رغم ان موضوعاتها الداخلية ـ في غالبيتها ـ تقليدية وتناولها بالبحث كثيرون غيره من الفلاسفة السابقين والحاليين .

(ب) الافكار الرئيسية في البحث : انطلاقا من المشكلة الاساسية السابقة ، ظهرت عدة افكار رئيسية تعتبر بمثابة المحاور التي قامت عليها دراستنا النقدية الحالية لطبيعة التجديد في « الفينومينولوجيا » عند « هوسرل » وتتمثل فيمايلي : ـ

١ ـ تتخذ فلسفة « هوسرل » مكان الصدارة في الفكر الفلسفي المعاصر ومعها مجموعة اخرى من المذاهب الفلسفية البارزة ، الا ان حظ الدراسات الفينومينولوجية في الوطن العربي كان قليلاً بالمقارنة مع غيرها من الدراسات الخاصة بالمذاهب الفلسفية الاخرى المعاصرة . رغم اتساع نطاق التأثير الفينومينولوجي في كثير من جوانب الفكر الفلسفي المعاصر . لذلك وقع اختيارنا على دراسة الفينومينولوجيا عند « هوسرل » بالذات ، باعتباره المؤسس لها في العصر الحاضر .

٢ ـ تمثل فلسفة « هوسرل » في جوهرها العام ، وجهة نظرنا عن طبيعة التجديد في

الفلسفة المعاصرة ، حيث تناول « هوسرل » الموضوعات الفلسفية التقليدية لكن بطريقة جديدة ومعالجة مبتكرة . وهدفنا هنا معرفة هل نجح في تحقيق هذا الغرض ام لا ؟ وهل كانت محاولته مجرد عملية تلفيقية لمجموعة من الافكار والموضوعات التي اقتبسها من السابقين عليه والمعاصرين له ؟ ام ان محاولته هذه تميزت بالاضافة والابتكار في طريقة معالجة الموضوعات التقليدية في الفلسفة ؟ هذا ما سوف نتوصل اليه من دراستنا النقدية لفلسفة « هوسرل » والحكم على مدى اصالته الابداعية من وجهة نظرنا السابقة عن التجديد الفلسفي المعاصر .

٣ ـ حدد « هوسرل » هدفا واضحا وبعيدا للفينومينولوجيا عنده ، يتمثل في تأسيس الفلسفة كعلم كلّي يقيني دقيق ، يكون موضوعه الماهيات العقلية المجردة ، ويقف هذا العلم في مستوى اعلى من العلوم الاخرى والمعارف الممكنة ، وهو الذي يضفي شرعية الوجود عليها ، لانها ترتد اليه في جذورها الماهوية البعيدة ، وتستمد منه اليقين اللازم لبقائها كعلوم ومعارف انسانية صحيحة . لكن هل ياترى استطاع « هوسرل » ان ينجح في تحويل الفلسفة ـ ذات الطبيعة الفردية المذهبية المتعارضة والمتنوعة ـ لتصبح علما يقينيا يتمثل في الفينومينولوجيا ؟ ان الامر يقتضي منا اولا دراسة جهوده في هذا الشأن بطريقة موضوعية خالصة ، لكي نتمكن بعد ذلك من الحكم على مدى نجاحه او فشله في تحقيق هذا الهدف البعيد .

٤ ـ تشعبت جهود « هوسرل » وتنوعت دراساته في الفينومينولوجيا ، حيث امتدت الى الرياضة والمنطق وعلم النفس والفلسفة . لكنه سخرها كلها بطريقة متكاملة لخدمة هدفه في تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي دقيق . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف عالج العديد من الافكار الفلسفية المهمة مثل : الردود ، الانا المتعالي ، قصدية الشعور ، حدس الماهيات ، وغيرها مما له دور بارز ووظيفة محددة في الفينومينولوجيا . وقد تلاحمت مختلف هذه الافكار عند « هوسرل » في وحدة نسقية واضحة بحيث ان تناول اي فكرة منها بالدراسة ، لابد من ان يرتبط به تناول بقية الافكار الاخرى بالدراسة ايضا ، لانها تتشابك كلها فيما بينها ، ويخدم بعضها بعضا في علاقات عديدة ومتداخلة . كما انها في نفس الوقت تدور كلها حول محور اساسي واضح ، يتمثل في فكرة « هوسرل » السابقة عن تأسيس الفلسفة كعلم كلي يقيني دقيق ، هذه الفكرة التي سوف تكون موضوعا للتقييم والنقد .

٥ ـ كان « هوسرل » يؤكد باستمرار ، انه جاء بالفينومينولوجيا ليحل مشكلة النزاع بين الواقعية والمثالية ، وانه يرفض الانحياز الى وجهة نظر اي منهما ، بل انه بدأ في تأسيس

الفينومينولوجيا كعلم كلي ، بنقد الموقف الطبيعي والموقف المثالي معـا ، تمهيدا لان يعلو الى مجال آخر محايد يكون ابعد من هذين الموقفين ، وذلك اثناء معالجته لمشكلة المعرفة وتفسيره لعملية الادراك وتوضيحه للعلاقة القصدية المتبادلة بين الشعور الداخلي والعالم الخارجي . لكن هل نجح « هوسرل » حقا في تحقيق هذا الهدف وتخطى تلك الثنائية ؟ ام انه ـ رغم ادعائه السابق ـ وقع في اسر المثالية ، وان الفينومينولوجيا اصبحت عنده معقلا لمثالية ذاتية جديدة ؟ هذا كله ما سوف نستعرضه بالدراسة التفصيلية الموضوعية في بحثنا الحـالي ، لكي ننتهي اخيرا الى تقييم هذه المحاولة في تخطي الواقعية والمثالية .

(٢) تقسيم البحث وتصنيف محتوياته

وتحقيقا لهدفنا من دراسة المشكلة الاساسية السـابقة عن مـوقف « هوسـرل » من التجديد الفلسفي ، والافكار الرئيسية الاخرى التي انبثقت من هذه المشكلة ، جعلنا تقسيم موضوعات البحث وتصنيف محتوياته يسير وفق ترتيب منطقي منظم ، يخدم كل ماسبق اثارته من مشكلات وافكار ، وذلك في تسلسل واضح . حيث يتكون البحث من ثلاثة ابواب رئيسية مترابطة ، كل واحد منها يشتمل على عدة فصول فرعية . وموضوعاتها كما يلي :

(أ) الباب الاول : اختص بدراسة « نشأة الفينـومينولوجيـا وتأسيس العلم الكلي » وتناولنا في الفصل الاول منه « المؤثرات السابقة على هوسرل » موضحين ابرز الافكار واهم الموضوعات التى انتقلت اليه من السابقين عليه والمعاصرين له ، وكيف انه هضمها ثم شرع في اعادة صياغتها بطريقة جديدة وتناولها بمعالجة مبتكرة .

اما الفصل الثاني فقد تتبعنا فيه « مراحل اكتمال الفينومينولوجيا عند هوسرل » وتطور حياته الفكرية اثناء معالجته لمشكلة المعرفة ، مبتدئاً بالمرحلة الرياضية النفسية ، ثم تحوله الى المرحلة المنطقية ، ومن بعدها انتقاله الى المرحلة الفينومينولوجية ، مع عرض الصورة النهائية للفينومينولوجيا عنده ، وتخطيط معالمها الرئيسية في اطارها العـام الذي يتمثل في تـأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي دقيق .

وفي الفصل الثالث تناولنا هذه الفكرة بشيء من التوسع ، حيث استعـرضنا الجهـود

السابقة لتأسيس العلم الكلي ، ثم اوضحنا الطريق الذي سار فيه « هوسرل » والدوافع التي ادت به الى خوض غمار هذه المحاولة . وبعدذلك ختمناهـذا الفصل ـ وكـذلك الباب الاول كله ـ بدراسة وجهة نظر « هوسرل » عن تأسيس الفينومينولوجيا باعتبارهـا العلم الكلي اليقيني الجديد ، حيث جمعنا حول هذه الفكرة كل اطراف فلسفته بايجاز وفي ترابط منطقي منظم ، تمهيدا لان نعالجها تفصيليا في الباب الثاني ، ونحن نعرف موقع كل فكرة منها في مكـانها الصحيح داخل هذا التنظيم الفلسفي المتكامل .

(ب) **الباب الثاني** : يبحث موضوع « الرجوع الى الانا وطبيعة القصدية الفينومينولوجية » وهو كما ذكرنـا سابقـا ، بمثابـة دراسة تفصيليـة موسعـة لوجهة نـظر « هوسرل » في محاولته تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي ماهوى دقيق . فقد عالجنا في الفصل الاول « الردود الفينومينولوجية والصورية » التي تمثل الخطوة الاساسية في اكتشاف الانا المتعالى والرجوع الى الشعور الداخلي ، الذى سيكون ارضية حية للعلم الكلي ، وتناول الفصل الثاني « الانا المتعالي وعمليات البناء والتكوين » باعتبار ان هذه العمليات هي التي سـوف تؤسس عليها المعرفة اليقينية ، وترتد اليها مختلف العلوم الاخرى لتستمد منها الدقة واليقين والشرعية . اما الفصل الثالث فيدور حول « القصدية الفينومينـولوجية والعـودة الى العلم الكلي » حيث ابرزنا الطبيعة المميزة لقصدية الشعور ، والتي يتم في ثناياها حدس الماهيات الكلية الحية ، ثم ربطنا هذه القصدية في الخاتمة بنفس فكرة العلم الكلي التي بدأنا بها دراسة فلسفة « هوسرل » في الباب الاول وذلك تحقيقا للتواصل والترابط فيما بين كل موضوعـات البحث .

(ج) **البـاب الثالث** :وهـو الاخير ، ويـدور حول « نقـد هـوسـرل وتـطور الفينومينولوجيا بعده » حيث خصصنا الفصل الاول منه لتقييم ونقد فلسفـة « هوسـرل » انطلاقا من المشكلة الاساسية التي عرضناها في بداية هذه المقدمة وكذلك في الباب الاول من البحث ، والتي تدور حول مدى نجاح او فشل « هوسرل » في محاولته التجديـدية ، وفقـا لمفهومنا السابق عن التجديد في الفلسفة المعاصرة . بالاضافة الى تقييم ونقد جهوده في تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي دقيق ، ثم محاولته العلو الى مافوق الواقعية والمثالية دون الوقوع في

مهاوي اي منهما ، وخاصة المثالية الذاتية . وهذه هي الافكار الرئيسية التي انبثقت من المشكلة الاساسية السابقة والتي تحتاج الى وقفة نقدية متأنية في نهاية البحث .

والفصل الثاني الذي هو آخر فصول هذا الباب وكذلك البحث كله ، اختص بعرض « اتجاهات تطور الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » والتي اوردناها في صورة تخطيطية موجزة وشاملة ، باعتبار ان الانتقادات المختلفة التي وجهت الى فلسفة « هوسرل » هي التي ادت الى ظهور هذه الاتجاهات الفينومينولوجية الجديدة . واذا كان هذا الفصل الاخير بمثابة خاتمة للبحث ، فاننا قصدنا منه ايضا ان يكون في نفس الوقت نقطة انطلاق جديدة ، يمكن ان تبدأ منها دراسات اخرى تخصصية ومتعددة ، تتناول بالاسلوب النقدي هذه الاتجاهات الفينومينولوجية التي ظهرت بعد « هوسرل » .

(د) مخطوطات « هوسرل » ومراجع البحث : بعد هذه الابواب الثلاثة للبحث ، بفصولها الداخلية المتعددة ، افردنا في النهاية قسما خاصا وموثقا علمياً عن مؤلفات ومخطوطات « هوسرل » ومراجع البحث » يضم ثبتا كاملا بمؤلفات « هوسرل » المنشورة والمجموعة الكاملة لطبعة اعماله (هوسرليانا) وكذلك كل مقالاته وابحاثه المنشورة في « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » .

ثم استعرضنا بطريقة تفصيلية محتويات « ارشيف هوسرل » في « لوفان » ببلجيكا ، وذكرنا كل مايضمه من مخطوطات غير منشورة واعمال اخرى مهمة ، تعتبر مرجعا اساسيا للباحثين في تراث « هوسرل » وبعد ذلك اثبتنا مختلف مراجع البحث العربية والاجنبية .

(٣) الفنيات العامة في البحث

وهي المبادىء التي توخينا اتباعها في كتابة البحث ، والتي سوف نلتزم بها في كل دراستنا الحالية . وتتمثل فيما يلي : -

(أ) اسلوب الكتابة : يجمع الباحثون والمؤرخون على ان فلسفة « هوسرل » تتصف بالصعوبة والغموض والتعقيد ، وهو في هذا يشبه اسلافه من الفلاسفة الالمان مثل « كانط » و « هيجل » لذلك يبذل الدارسون الكثير من العناء في خوض فلسفته ، التي اصبحت ايضا مغلفة باسلوب قوي رصين ومصطلحات فلسفية عويصة ، جعلت الصياغة اللغوية لفلسفته اكثر

تعقيدا بالنسبة لمن يقرؤه او يترجمه او حتى يحاول درسه وقد اعترف « هوسرل » نفسه بهذا الامر صراحة ، عندما ذكر في خاتمة المقدمة التي كتبها خصيصا للترجمة الانجليزية لكتابه « افكار » انه يشكر المترجم « بويس جيبسون » لانه اخذ على عاتقة ترجمة هذا العمل الكبير والعميق الى الانجليزية ، والذي تعتبر لغته الالمانية الاصلية صعبة حتى على الالمان انفسهم .

لذلك فقد عانينا نحن ايضا الكثير من هذه الصعوبة هنا ، وحاولنا قدر الامكان تبسيط فلسفة « هوسرل » وتوضيح افكاره في بحثنا الحالي ، اعتمادا على مبدأ انه ليس شرطا ان تكون الافكار العميقة معروضة باسلوب غامض وفي صياغة معقدة ، بينما تعرض الافكار الضحلة وحدها ببساطة ووضوح . وانما يمكن ان نتناول الفكرة القوية مهما بلغ عمقها ، باسلوب سهل وفي صياغة واضحة ، دون ان يحط هذا الوضع من قوتها وعمقها .

وهذا ما حاولنا اتباعه في دراستنا الحالية لفلسفة . « هوسرل » من حيث توخي البساطة في الاسلوب والوضوح في عرض الافكار .

(ب) طريقة عرض الموضوعات : يتميز الاسلوب الفلسفي في جوهره العام بإثارة التساؤلات حفزا على التفكير . وينطلق دائما من حقل المشكلات بحثا عن الحلول ، دون ان يكون مجرد سرد لوقائع فكرية محددة . وكان « هوسرل » يعرض فلسفته باستمرار في هيئة مشكلات متنوعة . كما كانت الموضوعات التي يعالجها في مختلف اعماله ، تبدأ دائما بتساؤلات متعددة تثير يقظة الفكر مقدماً وتجعله على استعداد لخوض غمار الموضوع ، وذلك توافقا مع خصائص الاسلوب الفلسفي الصحيح .

وقد حاولنا من جانبنا اتباع هذه الطريقة نفسها في معالجة موضوعات البحث حيث بدأنا بمشكلة اساسية عن طبيعة التجديد في الفلسفة عامة ، ثم السؤال عن مدى نجاح او فشل « هوسرل » في تحقيق هذا المفهوم عن التجديد . بالاضافة الى آثار بعض المشكلات الفرعية الاخرى المنبثقة عن هذه المشكلة الاساسية ، والتي تعرضنا لدراستها ايضا في البحث . وكنا دائما نبدأ معالجة اي موضوع باثارة بعض التساؤلات التي تمهد لنا الدخول الى الموضوع دون عناء ، او نختم بهذه التساؤلات اي موضوع سابق باعتبارها تمهيدا لتناول الموضوع التالي ، دون اي افتعال او مبالغة ، واقتداءً بطريقة « هوسرل » في اثارة المشكلات والانطلاق من التساؤلات التي تزيد من خصوبة البحث وفعالية التفكير .

بالاضافة الى ذلك جعلنا كل موضوعات البحث تتماسك فيما بينها في ترابط عضـوي واضح ، بحيث يؤدي كل موضوع سابق الى الانتقال منطقيا لمعالجة الموضوع التالي ، دون فجوات واسعة او فواصل شاسعة . الامر الذى يساعد على فهم فلسفـة « هوسـرل » رغم تشابكها وتعدد مباحثها وتنوع موضوعاتها . حيث وضعناها في تنظيم متكامل وداخل اطار عام شامل يتمثل في محاولة « هوسرل » تأسيس الفينومينـولوجيا كعلم كليّ يقيني دقيق . هذه المحاولة التي بدأنا بها الباب الاول ، وجمعنا حولها بقية آراء وافكار « هوسرل » حتى نهاية الباب الثاني ، الذي ختمناه ، بدراسة فكرة القصدية والعودة منها ثانية الى نفس فكرة العلم الكلي التي وردت في الباب الاول . باعتبار ان هذا الترابط يمثل جوهر فلسفة « هوسرل » التي ارادها جهدا عقليا حيا ومتواصلا .

واتبعنا طريقة نمطية منظمة في تقسيم محتويات البحث ، حيث جعلنا كل باب من ابوابه الثلاثة يشتمل على عدة فصول . وقسمنا كل فصل الى عدة موضوعات ذات عناوين رئيسية مرقمة . ثم قسمنا ايضا كل موضوع منها داخليا الى العديد من الفقرات الفرعية ذات العناوين الجانبية التي تتسلسل وفق ترتيب الحروف الابجدية ، حيث تختص كل فقرة فرعيـة منها بتناول فكرة معينة او معالجة موضوع محدد ، وذلك مثلما هو واضح ومتبع في تقسيم هذه المقدمة الحالية . والهدف هو تنظيم طريقة كتابه البحث في شكل نمطي واحد ، وتكثيف الافكار في كل فقرة ، سواء كانت كبيرة او صغيرة ، ومنع تكرارها ، وتيسير الاشارة اليها او الرجوع لمحتوياتها .

(ج) مشكلة ترجمة المصطلحات : يواجه الباحثون العرب في مجال الفلسفة الغربية عامة ، والحديثة منها والمعاصرة خاصة ، مشكلة ترجمة المصطلحات الفلسفية التي اصبحت تستجد حاليا بكثرة وبسرعة ويحاولون ملاحقتها بترجمتها الى مرادفاتها العربية . وفيما يختص بمصطلحات الفينومينولوجيا ، فقد استحدث « هوسرل » الكثير منها ، سواء بالاحياء من تراث اليونان والعصور الوسطى ، او بالتركيب والنقل من المحدثين السابقين عليه والمعاصرين له . حيث استخدمها بعد ذلك اما بنفس معانيها القديمة او اضفى عليها معاني اخرى محددة ومشروحة ، ثم سخرها كلها بطريقة جديدة لبناء فلسفته .

وفي بحثنا الحالي اتبعنا طرائق عديدة لترجمة المصطلحات الفلسفية ، فقد استخدمنا

طريقة الترجمة الحرفية الصوتية ، لكن في نطاق ضيق جدا ، وخاصة في نقل المصطلح الرئيسي عند « هوسرل » الى العربية وهو Phenomenology الذي اصبح فينومينولوجيا بدلا من ترجمته معنويا الى علم الظواهر ، وذلك لعدة اسباب من بينها ان استخدام هذا المصطلح بدأ ينتشر حاليا في اللغة العربية كاسم لفلسفة « هوسرل » كما ان هذه الترجمة العربية تميز « الفينومينولوجيا » عن « الظاهرية » او « المذهب الظاهري » Phenomenalism نظرا لوجود اختلافات جوهرية فيما بينهما . يضاف الى ذلك سهولة استخدام المصطلح العربي المذكور كصفة او موصوف ، مثل قولنا « التحليل الفينومينولوجي » او « فينومينولوجية الشعور » حيث يكون الامر هنا اكثر سهولة مما لو استخدمنا المصطلح العربي المركب « علم الظواهر » ولا تثريب علينا لاتباعنا هذه الطريقة في الترجمة الحرفية الصوتية ، لان العرب القدماء استخدموها ايضا في نقل بعض المصطلحات اليونانية مثل « انا لوطيقا » و « اونولوجيا » وغيرهما ، بشرط ان يكون ذلك في اضيق نطاق ممكن ، ووفق مبررات معقولة ، مثلما فعلنا هنا بالنسبة لمصطلح الـ « فينومينولوجيا » .

اما الغالبية العظمى من مصطلحات « هوسرل » فقد ترجمناها معنويا في الفاظ عربية مرادفة لها وتؤدي نفس معناها الاجنبي ، مثل : Reductions الردود ، Intentionality القصدية ، Bracting التعليق ، وغيرها مما اثبتناه في حينه داخل البحث ، مع ذكر اسباب استخدام هذه المصطلحات العربية بالذات ، دون غيرها من الفاظ اخرى .

بالاضافة الى ذلك توجد مجموعة مصطلحات مشتركة بين « هوسرل » وغيره من الفلاسفة الاخرين ، من حيث اللفظ والحروف فقط ، لكنها تختلف في معانيها عند ء عما ذهب اليه هؤلاء الاخرون ، ومن امثلة ذلك اصطلاح Transcendental الذي يقصد به « هوسرل » معنى مغايرا للمعنى الذي قصده « كانط » لذلك جعلنا المرادف العربي واحدا ايضا وهو « المتعالي » ، كما هو الحال في الاصل الاجنبي المشترك ، مع توضيح معناه الذي استخدمه فيه « هوسرل » في مكانه داخل البحث ، مقارنا بمعناه المختلف عنه عند « كانط » .

وكانت هناك مصطلحات اخرى اضطررنا الى ترجمتها في مرادفات عربية مركبة من لفظين ، نظرا لصعوبة العثور على لفظ واحد يفيد معنى المصطلح الاجنبي تماما . ومن امثلة ذلك المصطلحين اللذين استخدمهما « هوسرل » نقلا عن اليونانية القديمة ، وهما Noesis و Noema حيث ترجمنا الاول الى « فعل القصد » والثاني الى موضوع القصد ، وفي حالة

الاختصار نكتفي باستخدام لفظي « الفعل » و« الموضوع » للدلالة على المعنى المقصـود . وكذلك الحال بالنسبة لمصطلح Solipsism الذي ترجمناه الى « انا وحدية » نظرا لبداية شيوع استخدام هذه الترجمة المركبة عربيا ، وتمييزا لها من مصطلح آخر مختلف هو الواحدية ـ Monism .

(د) طريقة اثبات المراجع في ثنايا البحث : تعددت طرائق اثبات المراجع والاشارة اليها في الابحاث ، فهناك من يذكرها بايجاز وبين قوسين في صلب موضوعات البحث وفي سياق العرض نفسه . بينما يشير اليها البعض الاخر بارقام في ثنايا كل صفحة ، ثم يثبت اسماءها في الهامش الاسفل للصفحة . والبعض الثالث يضع لها ارقاما مسلسلة في كل فصل ، ثم يذكر اسماء هذه المراجع في نهاية الفصل دفعة واحدة وفق تسلسل ارقامها . ولاغبار في استخدام اي طريقة ، طالما انه تم تحديدها مقدما ، والالتزام بها في ثنايا البحث .

وقد رأينا من الافضل والايسر ان نأخذ بالطريقة الاولى ، حيث نثبت في صلب موضوعات البحث وفي ثنايا اسطر الفقرات ، اسم المرجع موجزا وموضوعا بين قوسين . حتى لايتشتت نظر القارىء ، فيما بين رقم المرجع في اعلى الصفحة ، والتوقف لقراءة اسم المرجع في اسفل الصفحة ، ثم العودة ثانية لاستكمال متابعة الموضـوع . وانما تـظل القراءة متتـابعة دون انقطاع بالنسبة لطريقتنا سالفة الذكر .

لذلك راعينا في هذه الحالة الاقتصار على ذكر اسم المؤلف وعنوان المرجع ورقم الصفحة فيما بين القوسين ، دون الاشارة الى اسم الناشر وتاريخ ومكان النشر ، حيث انها سوف تذكر بالتفصيل مع كل مرجع في نهاية البحث . ويمكن لمن يريد الاستزادة من هذه البيانات عن اي كتاب ، ان يرجع اليها في القسم الاخير من البحث ، وهو القسم الخاص بالمراجع . كما اننا استخدمنا الترجمة العربية في ذكر اسماء المراجع الاجنبية في ثنايا البحث فقط ، دون اسمائها الاجنبية والمثبتة فعلا بلغاتها الاصلية في نهاية البحث . وذلك اقتداء بغيرنا من السابقين الذين استخدموا هذه الطريقة واعتدادا بلغتنا العربية ، وتيسيرا لتواصل القراءة في اسلوب عربي موحد .

اما هوامش الصفحات ، فقد خصصناها للتعليقات والاحالات ، وكـذلك للاشارة الى المراجع التي قد يتطلب الامر ـ عند غيرنا ـ الاستعانة بها للتوسع في دراسة بعض الموضوعات

الفرعية التي ورد ذكرها بايجاز في ثنايا البحث .

(هـ) طريقة تصنيف المراجع في نهاية البحث : نظرا لكثرة المراجع وتنوع الموضوعات التي تعالجها وتتصل ببحثنا الحالي ، فقد خصصنا لها قسما موسعا في نهاية البحث ، حيث صنفناها في اربعة اقسام داخلية : الاول عن مؤلفات « هوسرل » المنشورة ، والثاني عن مخطوطات « ارشيف » « هوسرل » في « لوڤان » ، والثالث يضم مراجع عن « هوسرل » و « الفينومينولوجيا » ، والرابع يشتمل على غير ذلك من مراجع اخرى عامة .

وقد اثبتنا هنا المراجع التي استفدنا منها واخذنا عنها بطريقة مباشرة ، وورد ذكرها في ثنايا البحث . وكذلك غيرها من المراجع الاخرى التي استفدنا منها بطريقة غير مباشرة ، دون ان نذكرها صراحة في صلب البحث ، وانما ساعدتنا في تكوين خلفية فكرية افادتنا كثيرا في فهم موضوعات البحث .

وفي كل قسم من اقسام المراجع ، بدأنا اولا باثبات المراجع العربية ، يليها ثانيا المراجع الاجنبية بلغاتها الاصلية وكافة بياناتها التفصيلية . وذلك عكس ماهو متبع عند بعض الباحثين في هذا الشأن ، وتوافقا مع سياق دراستنا للبحث باللغة العربية .

٤ ـ تقدير وشكر واعتذار

(أ) كلمة تقدير وشكر :واخيرا بعد ان انتهينا من عرض المشكلة الاساسية والافكار الرئيسية في البحث ، وبيان اقسامه وفنياته العامة ، التي سوف نلتزم بها طوال معالجتنا لموضوعات الدراسة التالية . نجد من واجبنا ان نختم هذه المقدمة بكلمة تقدير وشكر لاساتذتنا واخص بالذكر روح الاستاذ المرحوم الدكتور عثمان امين ، الذي كان اول من شجعني على خوض غمار هذا البحث تحت إشرافه وتوجيهه ، وكذلك الاستاذة الدكتورة اميرة حلمي مطر ، التي رحبت كل الترحيب ـ رغم كثرة مشاغلها ـ باستكمال عملية الاشراف على هذا البحث ، والتي كان لدماثة خلقها وغزارة علمها اثرهما الكبير في انجازي العمل الحالي .

(ب) اعتذار عن بعض الهنات :لقد عايشتُ فلسفة « هوسرل » على مدار سنين عديدة وطويلة ، كتبت خلالها كثيرا من موضوعات هذا البحث في اوقات متباعدة وفترات

متقطعة . وقد اعاقتني مشاغل العمل وظروف الحياة عن سرعة انجازه مبكرا وفي وقت واحد متواصل . الا ان العزيمة ظلت قوية وكامنة ، دون ان تضعف او تندثر بمضي هذه السنين . كما ازدادت قدرات العقل نضجا ، وامكانيات الدرس تقدما . الامر الذي ادى الى استكمال البحث واخراجه في صورة احسن مما لو كنا قد انجزناه منذ البداية مبكرا .

ولعل في هذا مايكفي لتبرير ماقد نكون وقعنا فيه من بعض الهنات ، التي ظلت مترسبة هنا منذ سنوات ماقبل النضج ، والتي نعتذر عنها مقدما ، ولو حاولنا الاستمرار في البحث لاجل تلافيها وتخطيها سعيا وراء الكمال ، لما كنا انتهينا من هذا العمل اطلاقا ، لان الكمال لله تعالى وحده .

القاهرة ١/١/١٩٨٤ سماح رافع محمد

الباب الاول

نشأة الفينومينولوجيا وتأسيس العلم الكلي

الفصل الاول : المؤثرات السابقة على « هوسرل » .

الفصل الثاني : مراحل اكتمال الفينومينولوجيا عند « هوسرل » .

الفصل الثالث : الفينومينولوجيا وتأسيس العلم الكلي .

« الفصل الاول »

المؤثرات السابقة على « هوسرل »

١ ـ التراث وطبيعة التجديد في الفلسفة المعاصرة و الفينومينولوجيا .

٢ ـ افلاطون والمثالية اليونانية .

٣ ـ ديكارت ولايبنتز .

٤ ـ كانط والفلسفة النقدية .

٥ ـ برنتانو ومايننج .

٦ ـ المذهب الظاهري وتطور مصطلح الفينومينولوجيا .

٧ ـ ماهو الجديد في الفينومينولوجيا عند هوسرل ؟ .

التراث وطبيعة التجديد في الفلسفة المعاصرة والفينومينولوجيا

(أ) أحقا لايوجد جديد تحت شمس الفكر الفلسفي المعاصر ؟ وهل فلاسفة الوقت الحاضر ليسوا سوى صور مكررة لاسلافهم الفلاسفة القدماء ؟ تلك مشكلة تواجه الباحثين في الفلسفة المعاصرة خاصة والفلسفة الحديثة عامة ، اذ لو عقدنا مقارنة بين الاتجاهات والمذاهب الفلسفية الحالية وتلك التي كانت سائدة في العصور القديمة او الوسيطة ، فاننا سوف نجد اغلبها متشابها ، على الاقل من جهة موضوعات التفلسف ونوعية المشكلات الفلسفية نفسها ، بل في بعض الاحيان قد نجد هذا التشابه ايضا في طريقة المعالجة وفي اسلوب فهم هذه الموضوعات ،وكذلك في تفسيرات وحلول تلك المشكلات .

واذا القينا نظرة سريعة على تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته قديما في صورة روحية لدى الشرقيين ، ثم انتقاله الى الغرب لدى اليونان ليأخذ صورة عقلية ، ثم تطوره مصطبغا بالمباحث الدينية في العصور الوسطى ، سنجد ان اغلب مباحث الفلسفة وموضوعاتها قد تناولها هؤلاء الفلاسفة السابقون . فالمباحث المتصلة بالروح والخلود وعلاقة الانسان بالاله . ثم علاقة الانسان باخيه الانسان ، وكذلك المعاملات والاخلاق وما يرتبط بها من موضوعات اخرى مشابهة لها ، عالجها كلها تقريبا الشرقيون القدماء منذ عدة الاف من السنين ، وذلك من وجهة نظرهم التي تتوافق مع ظروف هذه الحضارات القديمة .

اما المباحث الطبيعية التي تتصل بالعالم المادي ، وكذلك المباحث التي تدور حول العقل والنفس ، فقد تعرض لدراستها فلاسفة اليونان ثم الرومان حيث تناولوا بالبحث العقلي العلل الطبيعية واسباب حدوث الظواهر المادية ، الى جانب تحليل العقل البشري ومبادئه الاساسية وكيفية ادراكه الاشياء ، مع التعرض للنفس الانسانية وعلاقتها بالجسد والعقل والطبيعة . هذا بالاضافة الى ان اليونان والرومان اعادوا ـ في نفس الوقت ـ تناول الموضوعات التي انتشرت سابقا في الشرق القديم ، لكن بمنظور اخر مختلف ، يتصف بالطابع العقلى الصرف . ثم جاء فلاسفة العصور الوسطى ـ المسلمون والمسيحيون ـ وتناولوا بالبحث ايضا كل الموضوعات السابقة ، لكن من وجهة نظر دينية محددة ، ثم زادوا عليها دراسة مابقي من موضوعات الفكر التي لم يتعرض لها السابقون ، وهي الموضوعات الدينية التي ارتبطت

بالاديان السماوية المنزلة ، فتعرضوا لدراسة طبيعة الله تعالى وحقيقة النبوة وماهية الانسان ، وتناولوا المعرفة الصوفية ومدى اختلافها عن المعرفة العقلية ، وماشابه ذلك من الموضوعات الاخرى .

واخيرا جاء العصر الحديث في الفلسفة ، فلم يجد الفلاسفة موضوعات جديدة يتناولونها بالبحث ، ومن ثم ظلوا مدة يعيدون اصطناع مباحث السابقين وينتهجون طرائقهم في التفلسف حتى ظهرت الكشوف الجديدة للعلم الطبيعي ، والتي لم يكن القدماء قد عرفوها لقصور مناهجهم التجريبية ، وهنا فقط استطاعت الفلسفة الحديثة ان تجد موضوعات جديدة مرتبطة بكشوف العلم ، خاصة منذ حوالى منتصف القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الحاضر في اواخر القرن العشرين ، فظهرت فلسفات علمية عن الزمان والمكان والمطلق والنسبية والحركة والقانون العلمي والحتمية وغيرها مما يتصل بالعلم التجريبي ، وقد يكون بعض هذه الموضوعات تناولها عدد من الفلاسفة السابقين قديما او وسيطا ، لكن ليس في صورتها العلمية التجريبية الحديثة .

وهكذا نجد ان اغلب مباحث وموضوعات الفكر البشري تناولها الفلاسفة والمفكرون منذ الاف السنين قبل الميلاد الى مابعده ، بحيث انهم لم يتركوا ظاهرة دون فحص ، ولافكرة دون درس ، او مشكلة دون حل ، سواء كانت صغيرة او كبيرة ، انسانية او طبيعية او الهية . ويلاحظ ان فلاسفة كل عصر تالٍ كانوا عادة يتناولون بالبحث غالبية الموضوعات التي تفلسف فيها السابقون عليهم ، ثم يزيدون عليها موضوعات جديدة تتوافق مع ظروف عصرهم . فقد اخذ اليونانيون المباحث الروحية والاخلاقية التي كانت سائدة في الفكر الشرقي القديم ، وزادوا عليها مباحث طبيعية وعقلية . ثم ورث مفكرو العصور الوسطى هذا التراث القديم وتناولوه بالبحث مع اضافات اخرى تدور حول الوحي والدين ، وحديثا كانت حصيلة الفكر البشري خصبة متنوعة ، خاصة بعد الاكتشافات العلمية التي جعلت الفلاسفة يتشعبون في مذاهبهم ويتفرقون في دراساتهم بشكل لم يكن ملحوظا في العصور السابقة .

وهكذا استنفد الفلاسفة طوال تاريخهم السابق شتى موضوعات التفلسف الممكنة . فهل ياترى اصبح الفكر الفلسفي اليوم مجرد تكرار للفلسفات السابقة عليه ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تقتضي منا اولا عقد مقارنة موجزة بين طبيعة كل من المعرفة الفلسفية التأملية والمعرفة العلمية التجريبية ، لكي نتأكد بعد ذلك من ان مظاهر التجديد حاليا

تختلف فيما بين هاتين الطبيعتين .

تنقسم المعرفة البشرية قسمين اساسيين : معرفة تراكمية واخرى لاتراكمية ، وذلك اعتمادا على موضوعات المعرفة فقط دون طرق تناولها (كرين برنتن : افكار ورجال ، ترجمة محمود محمود ص٢١-٢٢) ، فالمعرفة التراكمية تختص بالعلوم التجريبية التي تتكامل موضوعاتها بعضها مع بعض في تسلسل منتظم ، والتي تمحو كل فكرة جديدة فيها الافكار الاخرى القديمة . بينما تتمثل المعرفة اللاتراكمية في الدراسات الفلسفية والادبية والفنية التي لاتكمل موضوعاتها بعضها البعض ، والتي لايمكن لاي فكرة جديدة فيها ان تمحو او تلغي الافكار القديمة المتصلة بها ، وانما تتجاور كلها دون ان تتكامل او تترابط . « وهذه التفرقة لاتعني ان العلم جديد ونافع ، وان الفن والادب والفلسفة رديئة وغير نافعة ، وانما تعني انها مختلفة فيما يتعلق بالتراكم فحسب ،، (كرين برنتن : نفس المرجع ص٢٣) اي ان هذه التفرقة توضح طبيعة كل نوع من المعرفة من ناحية الموضوعات فقط دون طرق التناول والبحث . حيث لايمكن انكار ان الافكار الفلسفية في وقتنا الحاضر ليست سوى تكرار لافكار فلسفية سابقة تتعايش كلها جنبا الى جنب ، وانه لاجديد في غالبية موضوعاتها ، عكس موضوعات العلم التي تأتي دائما بالجديد في مجالها ، لذلك فانه حسب هذا المعنى كانت المعرفة العلمية تراكمية بينما المعرفة الفلسفية غير تراكمية[1] . لكن الوضع يتغير اذا نظرنا الى المشكلة ليس من حيث الموضوع ، وانما من حيث الشكل وطريقة التناول وكيفية المعالجة ، فستكون للفلسفة حينئذ مجالات اوسع للتطور .

(ب) والان ماهو موقف الفلاسفة - في منتصف القرن العشرين - من حيث مدى استطاعتهم اضافة جديد الى موضوعات الفلسفة ؟ ان الاجابة ستكون بالاستحالة تقريبا ، خاصة بعد ان وجدنا غالبية موضوعات المعرفة البشرية قد تناولها المفكرون السابقون من شتى الزوايا الممكنة . لكن هل معنى ذلك أن لايبذل الفلاسفة المعاصرون جهدا جديدا في ميدان الخلق الفلسفي ؟ وهل يقتصر جهدهم على فهم وشرح ماتركه لهم السابقون دون اي تطور او نمو ؟

ان الفلسفة بطبيعتها تمثل جهدا مفتوحا باستمرار ، ونشاطا عقلياً يخضع دائما للتطور والنمو ، لذلك وجدنا فلاسفة القرن العشرين مضطرين لاحترام وتقدير السابقين عليهم ، بل الاخذ عنهم كثيرا حتى لو اختلفوا معهم ، واذا ارادوا ان يأتوا بجديد فلن يتم ذلك بالنسبة

لموضوعات التفلسف ، وانما يمكن ان يتم من جهة طريقة المعالجة واسلوب التفلسف فقط ، اي ان التجديد اصبح يتمثل حاليا في اعادة صياغة الموضوعات القديمة في صورة جديدة ، ويؤكد جان فال « ان اغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يدورون في فلك الفلاسفة القدماء حتى السابقين على سقراط » ، ثم يقول عن المعاصرين « ... وهؤلاء الفلاسفة يعرفون اهمية الفلاسفة القدماء ، فقد كتب « هوسرل » التأملات الديكارتية ، ووضع « هايديجر » كتاباً عن كانط ، وتأثر « ياسبرز » بلايبنتز وكانط وشيلنج وهيجل وآخرين . وينتسب « برجسون » الى افلوطين وبركلي ومين دي بيران ، كما يرتد « هوايتهيد » الى ارسطو ولايبنتزولوك « (رسالة عن الميتافيزيقا ص٢٧) اي ان اغلب موضوعات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ليست جديدة تماما ، وانما تناولها بالبحث عديد من الفلاسفة السابقين الذين يجب ان يدين المعاصرون لهم بالولاء وان يحترموهم لجهودهم الفلسفية القيمة .

اما الجديد الذي يمكن ان يضاف حاليا الى التراث الفلسفي فيتمثل في الطريقة فقط دون المضمون ، اي في المنهج وليس الموضوع . لقد اصبح من الصعب حاليا اضافة موضوعات جديدة تماما الى الفلسفة المعاصرة ، حيث تم تقريبا بحث واستهلاك غالبية الموضوعات الممكنة طوال العصور التاريخية لتطور الفكر الفلسفي ، ورغم ذلك فان هذا الوضع لايحط من قيمة الفلسفة المعاصرة . وقد تنبه « وولف » الى هذه النقطة منذ بضع عشرات من السنين في كتيبه الصغير « فلسفة المحدثين والمعاصرين » (ترجمة ابو العلا عفيفي ص١٤٥) فقال « لكن قد يتهكم ساخر بقوله (عن الفلسفة) ان هي الا ترجيع لصدى اصوات الفلاسفة السابقين ، وان هي الا بقايا افكارهم مع قليل من التحوير والتغيير ..... بل ربما زاد على ذلك فوجه الى الفلسفة برمتها انتقادا طالما ردده الناقمون عليها ، اعني ان التفكير الفسفي راكد لايتحرك ولايتقدم » ثم يعود « وولف » بعد ذلك للدفاع عن الفلسفة من هذه التهمة ، مؤكدا ان الجديد هو في طريقة معالجة الموضوعات القديمة ولما كان الزمان في تغير مستمر ، ونحن في تغير مع الزمان ، كان اقل مايفعله اهل عصر من العصور ، ان يصوغوا المسائل القديمة وحلول هذه المسائل في قالب جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح اللغوية لهذا العصر ، فان المبالغة في طلب الابتكار ، والغلو في الابتكار نفسه قد يغلب شرهما على خيرهما » (نفس المرجع ص ص١٤٦ ـ١٤٧) .

(ج) في ضوء هذه الفكرة نتساءل : ماموقف فينومينولوجيا « هوسرل » في منتصف

القرن العشرين بالنسبة للتراث الفلسفي السابق عليها ؟ وما دور المؤثرات الفلسفية القديمة والحديثة فيها ؟ لقد انتهينا من العرض السابق الموجز لتطور الفكر الفلسفي الى نتيجتين اساسيتين هما : احترام الفلاسفة المعاصرين لافكار وآراء السابقين عليهم ، وانه لاجديد في الفلسفة المعاصرة من حيث الموضوعات فقط ، وانما الجديد الممكن حاليا يتمثل في اعادة صياغة الموضوعات القديمة ، وفي تجديد طريقة تناولها بالبحث . اي ان باب التفلسف لم يغلق تماما ، بل مازال الطريق مفتوحا امام فلاسفة اليوم والمستقبل ، لكي يخلقوا جديدا في مجال الفلسفة ويدعوا ماشاؤا من حيث المنهج واسلوب المعالجة وطريقة الفهم ، وليس من حيث الموضوعات . لذلك وجدنا كثيرا من الموضوعات المتشابهة مشتركة بين عدد كبير من الفلاسفة ، لكنهم رغم ذلك يختلفون في فهمها وفي طريقة تناولها والتوصل الى حلول جديدة لمشكلاتها . ومن هنا تتعدد الفلسفات بتعدد الحلول وطرق الفهم واساليب المعالجة ، وليس من الضروري ان تتعدد بتعدد الموضوعات فقط .

« وهوسرل » نفسه يحترم الفلاسفة السابقين عليه ، باعتبارهم اساتذة له ، وقد اخذ عنهم كثيرا من موضوعات فلسفته ، لكنه ـ في نفس الوقت ـ اختلف عنهم في طريقة فهم هذه الموضوعات وفي اسلوب معالجتها وإعادة صياغتها في صورة جديدة متكاملة لم يسبقه اليها واحد منهم . ومثل الفينومينولوجيا هنا كمثل اي اتجاه فلسفي آخر معاصر ، حيث ان غالبية موضوعاتها ـ ان لم تكن كلها تقريبا ـ ليست جديدة تماما ، وانما الجديد فيها هو اسلوب الفهم وطريقة الصياغة واعادة تركيب الجزئيات المتناثرة لتأخذ شكلا فلسفياً مبتكراً لم يكن موجوداً من قبل وبذلك تكون « الفينومينولوجيا » من حيث الموضوع او المضمون تقليدية متكررة ، اما من حيث الشكل وطريقة المعالجة ، فانها جديدة متطورة .

(د) ويعتبر « هوسرل » من ابرز الفلاسفة المعاصرين القلائل الذين اعترفوا صراحة بتأثير السابقين ، وقدروهم قدرهم وأعطوهم حقهم . ويتناثر اعتراف « هوسرل » في اماكن متعددة من مؤلفاته ومقالاته ، فنراه مثلا في « التأملات » يعترف بتأثير « ديكارت » العميق عليه ، حتى انه اطلق اسمه على هذا الكتاب . بل جعل من تأملات « ديكارت » نموذجا اصيلا لعودة الفلسفة الى نفسها ، اذ يقول في خاتمة الكتاب « ان الفلسفة ذاتها هي التوسع الجذري والكلي للتأملات الديكارتية » (الترجمة العربية لنازلي اسماعيل ص ٢٩٥) ثم يقول ايضا في بداية الفقرة الثانية الخاصة بـ « الفينومينولوجيا المتعالية » في مقالته عن « الفينومينولوجيا »

بدائرة المعارف البريطانية (الجزء ١٧) « يمكن القول بأن الفلسفة المتعالية قد تأسست عند ديكارت ، وعلم النفس الفينومينولوجي عند لوك وبركلى وهيوم » ثم يختم « هوسرل » مقالته بالفقرة التالية عن « الفينومينولوجيا والعلم الكلي » « قائلا في نهايتها » وعلى هذا فان المفهوم القديم للفلسفة باعتبارها العلم الكلي كما يبدو عند الافلاطونية والديكارتية قد ظهر من جديد .....والفينومينولوجيا عبارة عن تطوير للفلسفة اليونانية القديمة ، وتطوير للدافع الاقصى عند ديكارت ، فهؤلاء لم يموتوا بل تشعبوا فيما بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، ثم امتدوا وانتشروا فوق سماء كانط والمثالية الالمانية ، ووصلوا الى يومنا الحاضر ، لذلك يجب اعادة اصطناعهم من جديد ، واخضاعهم للبحث المنهجي والمعالجة المميزة ..... » .

وهناك وثيقة اخرى كتبها « هوسرل » بنفسه وضح فيها المؤثرات التي ظهرت في حياته الفكرية الاولى ، والتي ساعدته فيما بعد على تطوير فلسفته . هذه الوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها « هوسرل » الى « مارڤن فاربر » الذي نشرها في كتابه « تأسيس الفينومينولوجيا » (صفحة ١٧) لكنه لم يذكر تاريخ تحريرها ، يقول « هوسرل » فيها :

« بخصوص الوشائج الداخلية لكتابي ، وبخصوص ماترتب عليها من تطور داخلي ، فان الطبعة الجديدة « من المعجم الفلسفي » سوف تعرض بصورة صحيحة (هذه الافكار) تحت اسمي ، وذلك في حالة ماذا اعد مادتها « الدكتور فينك » دون اي تغيير » .

اما عن المؤثرات الخارجية ، فقد كان من الطبيعي ـ مثلي كمثل اي شاب مبتدىء ـ ان اقرأ كثيرا ، بما في ذلك الادب الكلاسيكي والمعاصر فيمابين عامي ١٨٧٠ ـ ١٨٩٠ ، واحببت وجهة النظر الشكية النقدية ، خاصة انني انا نفسي لم اجد اساسا تأكيديا في اي مكان ، فكنت دائما ابدأ الانطلاق من المذهب الكانطي والمثالية الالمانية .

واثار « ناتورب » اهتمامي ايضا لاكثر من اسباب شخصية ، وقد قرات بدقة الطبعة الاولى من كتابه « المدخل الى علم النفس » لكنني لم اطلع على الطبعة الثانية المزيدة . وقرأت بشوق ـ خاصة اثناء التلمذة ـ كتاب « ميل » عن المنطق ثم دراسته عن « فلسفة هاملتون » .

واعدت دراسة التجريبيين الانجليز والكتابات الاساسية لـ « لايبنتز » ـ نشره اردمان ـ خاصة كتاباته الفلسفية الرياضية ، وقد عرفت « شيبه » بعد (تأليف) الابحاث المنطقية ١٩٠٠ ـ ١٩٠١ حيث لم يستطع ان يقدم لي اكثر مما عندي ، ولم انظر بغرابة الى اي شيء من خلال « ريكه » والحقيقة ان منهجي كان قد تحدد فعلا بكتابي عن « فلسفة الحساب »

عام ١٨٩١ ، وانني لم اكن استطيع ان افعل شيئا آخر سوى ان اسير قدما » (فاربر : المرجع السابق ص١٧) .

ان في هذا لكفاية لبيان كيف تأثر « هوسرل » بأفكار وآراء الكبار السابقين عليه ، وكيف ان بذور فلسفته ومنهجه ، بمؤثراتهما الاساسية ، بدءا يتحددان منذ اول كتاب اصدره عن « فلسفة الحساب » حيث قام بعد ذلك بعملية تطوير لهذا المنهج وتلك الفلسفة ، وهو في كل الحالات لايستطيع انكار تأثير السابقين عليه ، وذلك كما أقرّ بنفسه . ولقد اورد « هوسرل » في اماكن متعددة من مؤلفاته ورسائله اسماء هؤلاء الذين تأثر بهم فعلا ، لكنه كان يؤكد ضرورة اخضاع افكار وآراء هؤلاء السابقين للبحث المنهجي الخاص به ، حتى لايقبلها على علاتها كما هي ، ويكون سلبيا نحوها ، وانما يحوّر فيها ويعدّل منها بما يتفق مع اهدافه المنشودة ومنهجه المقترح ، ثم يضفي عليها الجديد من عنده ليعطيها شكلا فلسفيا مبتكرا .

وعلى هذا يمكن تحديد اهم المؤثرات التي ساهمت في تأسيس الفينـومينولوجيـا عند « هوسرل » خاصة تلك التي افصح عنها صراحة في ثنايا مؤلفاته ، كما يـلي : افلاطون ، ديكارت ، لايبنتز ، كانط ، برنتانـو ، ماينـونج . هـذا الى جانب المـؤثرات التي انتقلت الى الفينومينولوجيا من العلم التجريبي والرياضة ، وكذلك المذهب الظاهري[٢] .

وسوف نستعرض في الفقرات التالية من الفصل الحالي هذه المؤثرات وتلك العلاقات التي قامت بين هؤلاء الفلاسفة السابقين و « هوسرل » ونبين بإيجاز اهم ماأخذه من فلسفـاتهم ومارفضه فيها ، ثم نوضح ماذا اضافه من عنده لاعادة بنـاء الفينومينـولوجيا في صيـاغة جـديدة . لكي نـؤكد صحـة الفكرة التي بـدأنا منهـا دراسة الفلسفـة المعـاصـرة عـامـة والفينومينولوجيا خاصة ، وهي ان الجديد هنا ليس الموضوعات في ذاتها ، وانما الجديد هو طريقة فهم هذه الموضوعات ، وكيفية تنسيقها واعادة صياغتها في صورة فلسفية مبتكرة ، وبواسطة منهج فلسفي جديد ، اعطى لـ« هوسرل » مكانته المتميزة في الفلسفة المعاصرة .

٢ ـ افلاطون والمثالية اليونانية

(أ) يعتقد « هوسرل » ان ابداعية الفكر اليوناني في العصور القديمة لاتتمثل فقط في مجال الفلسفة ، وانما تبدو مظاهرها ايضا في شتى مجالات المعرفة والعلوم الاخرى . وان الفلسفة اليونانية ليست اقليمية محدودة بزمانها ومكانها ، وانما هي انسانية عـالمية ، ظل

تأثيرها باقيا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن العشرين حاليا ، فقد ظهرت اشعاعاتها واضحة في العصر الروماني وفي فلسفة العصور الوسطى ، ومن بعدها الفلسفة الحديثة ثم المعاصرة . وكان « هوسرل » واحدا من الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية عامة وبمثالية افلاطون خاصة ، وذلك كما اعترف في ختام مقالته عن « الفينومينولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية ، حيث قال ان الفينومينولوجيا انبثقت عن الفلسفة اليونانية ، وان تلك الافكار القديمة لم تهمل تماما ، وانما ظلت حية في اشكال متعددة ومذاهب متنوعة ، وما زالت قائمة حتى وقتنا الحاضر .

وهو عندما ذهب الى ان « الفينومينولوجيا » ـ باعتبارها العلم الكلي الدقيق ـ تعتبر تطويراً للفلسفة اليونانية القديمة ، فانه كان يقصد من ذلك ان اليونانيين القدماء ، وخاصة « افلاطون » نظروا الى المعرفة نظرة كلية شاملة تضم كل فروع العلم مع مباحث الفلسفة وشتى صنوف المعرفة الاخرى الممكنة في وحدة مترابطة ، وان « هوسرل » يريد العودة الى اصطناع هذه النظرة الكلية في الوقت الحاضر . ويؤكد ذلك بقوله « من المعروف جيدا ان العلم ، كما نفهمه نحن الغربيون ، نشأ في خطوطه العريضة لدى اليونان ، وان اسمه الاصلي هو الفلسفة ، وموضوعه هو الوجود الكلي بغض النظر عن تنوع الموجودات ، وانه ينقسم الى عدة انساق خاصة تطلق على فروعها الرئيسية حاليا اسم العلوم . بينما ظلت الانساق الاخرى التي ندعوها باسم الفلسفة ، تتعامل حتى الان مع المسائل التي تتوافق مع طبيعة هذه الموجودات في وحدتها الكلية ، ومن ثم فان المفهوم القديم للفلسفة باعتبارها وحدة كلية متماسكة للعلوم ، سوف يظل دائما ضرورة لابد منها » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ص ١٣٠ ـ١٣١ الترجمة الانجليزية في كتاب « الواقعية وخلفية الفينومينولوجيا » تصدير رودريك كيشولم) .

كانت تغلب على الفلسفة اليونانية مسحة مثالية عقلية ، بلغت اوجها عند افلاطون » الذي خطا خطوة اخرى ابعد مما وصل اليه سقراط ، وذلك حين بحث في التصورات العقلية ، لا في عالم الاخلاق وحده ، بل في عالم الطبيعة بأسرها . وكان بحثه عن هذه الحقائق هو بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة (اميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ١٢١) لقد كرس جهده الفلسفي للبحث عن الماهية والمطلق والثابت والازلي وغيرها من الكليات التي يجب ان تؤسس عليها المعرفة الحقيقية . اما المحسوسات الجزئية المادية ، التي تتصف بالتغير والنسبية ، فانها لاتمثل الحقيقة اطلاقا ، وانما هي صورة مشوهة وناقصة

للحقيقة المفارقة الموجودة في عالم المثل ، لذلك لايمكن ان تؤسس المعرفة الصحيحة على هذه المحسوسات الجزئية المادية ، وانما لابد ان ترتقي بالجدل الصاعد لتصل عقولنا الى ادراك الماهيات الكلية والمثل الكاملة والحقائق الثابتة لكل هذه الجزئيات المتغيرة ، والتي نعود الى ادراكها بعد ذلك بالجدل الهابط ، حيث تكون معرفتنا بأصولها هي التي تمثل الحقيقة اليقينية التي يؤسس عليها العلم الصحيح .

كان الهدف الاساسي عند « افلاطون » هو التوصل الى تأسيس المعرفة الانسانية على مبادىء كلية يقينية ، وبمعنى آخر اقامة العلم الكلي الصحيح الذي يضم في ثناياه كافة العلوم الجزئية والمعارف المتناثرة وشتى الحقائق الممكنة ، يضمها كلها في وحدة شاملة ترتد اخيرا الى مثال الخير الاعلى . وهو يقول في هذا الشأن « اعتقد ان المرء لو وصل في دراسته لكل هذه العلوم التي تحدثنا عنها ، الى كشف مابينها من صلات وروابط ، وايضاح طبيعة العلاقة التي تجمع بينها ، لاسهمت هذه الدراسات في الوصول بنا الى هدفنا .... » (الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ص ٢٧١) ، وان تحقيق هذه الفكرة عن المعرفة الكلية اليقينية ، القائمة على ادراك الماهيات العقلية الصحيحة الموجودة في عالم المثل ، يكون بالجدل الذي يصل بالمرء الى قمة العالم المعقول ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء ، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك ماهية الخير (نفس المكان) ويلاحظ ان « افلاطون » طوال سعيه الفلسفي كان متأثرا بالرياضيات وخاصة الهندسة التي كانت قد تقدمت كثيرا في عصره . وذهب بعض المؤرخين الى ان الافكار الرياضية تشبه المثل الافلاطونية ، لانها ازلية ثابتة وواحدة لاتتعدد في الجنس ، كما انها عقلية مجردة ، وقد جعل افلاطون الحقيقة الفلسفية حقيقة معقولة تماما ، شأنها في ذلك شأن الحقائق الرياضية ، والمثال هو الصورة المعقولة للشيء في ذاته او للحقيقة في ذاتها ، والحكم هو العلم بالمعقول لا بالمحسوس ، والعلوم الوضعية كلها تكتفي بالمعرفة التقريبية (اي النسبية المتغيرة) للاشياء ، ولذلك فهي لايمكن ان تساوي هذا العلم الاصيل » (نازلي اسماعيل : مقدمة الترجمة العربية لكتاب «هوسرل» تأملات ديكارتية ص٧) .

(ب) تأثر « هوسرل » بكثير من افكار « افلاطون » المثالية ، خاصة مايتصل منها بتأسيس العلم الكلي اليقيني ، القائم على ادراك الماهيات العقلية المجردة باعتبارها حقائق ثابتة . حتى ان بعض المؤرخين والباحثين الغربيين والعرب اصبحوا يطلقون على فلسفة « هوسرل » اصطلاح الافلاطونية الجديدة ومن امثلة ذلك مايقوله : « جان ڤال » من ان الاهتمام البالغ عند « هوسرل » بالماهيات ، وتأكيده ان المعرفة الحقيقية هي التي تقوم على

هذه الماهيات فقط ، يعني امكـانية القـول بان فلسفـة « هوسـرل » تمثل ميـلادا جديـدا للافلاطونية (رسالة عن الميتافيزيقا ص٤٤٧) وينادي بنفس هذا القول ايضا « عبد الرحمن بدوي » الذي يرى ان « هذا المذهب افلاطوني النزعة من حيث انه ينظر الى المعقول على ان له وجودا قائما بذاته ... » (المنطق الصوري والرياضي ص٢٧) .

الا ان الحقيقة في هذا الشأن لاتعني ان « هوسرل » كان افلاطونيا خالصا ، وانما تأثر فقط ببعض افكار « افلاطون » واخذ من فلسفته مايفيده في بناء « الفينومينولوجيا » كعلم كلي يقيني ، وفي نفس الوقت رفض الكثير من فلسفة « افـلاطون » مما لايتنـاسق مع اهـدافه الفلسفية ولايتوافق مع وجهة نظره الخاصة في تأسيس « الفينومينولوجيا » . ويلاحظ ايضا ان الافكار التي كان « هوسرل » قد تأثر بها من « افلاطون » كانت تخضـع عنده لتحـوير وتطوير جديدين ، تمهيدا لان يتناولها بعد ذلك من منظور جديد ويعالجها في اطار فلسفي مبتكر لم يكن موجودا عند « افلاطون » وانما ارتبط في اسلوبـه المعاصر وفي شكله المتـطور باسم « هوسرل » .

وفيما يختص بطبيعة المعرفة فقد كانت ترتبط بـ« الانبهار » ، سواء عند « افلاطون » أو « افلوطين » من بعده ، ان ادراك المثل الحقيقيـة والماهيـات الكلية المـوجودة في العـالم المفارق ، يقتضي تحطيم قيود الحواس والارتقاء الى ماهو أعلى من عالم الماديات ، وفي عملية انتقال الادراك هذه تحدث ظاهرة « الانبهار » التي شرحها « افلاطون » في الجمهورية اثناء حديثه عن السجناء المقيدين في اسطورة الكهف ، حيث خاطب محاوره متسائلا « فلنتأمل الان ماالذي سيحدث بالطبيعة اذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم ، فلنفرض اننا اطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وارغمناه على ان ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينيه نحو النور . عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له ، وسوف ينبهر الى حد يعجز معه عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها من قبل . فما الذي تظنه سيقول اذا انبأه احد بان ماكان يراه من قبل وهم باطل ، وان رؤيته الان ادق ، لانه اقرب الى الحقيقة ومتجه صوب اشياء اكثرحقيقة ؟ ...» (الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ص ٢٤٧) .

واذا كان « افلوطين » قد حاول قديما ان يخلص عملية الادراك من هذا الانبهار ، فان « هوسرل » تابع حديثا نفس هذا الاتجاه في تخليص الادراك من الانبهار الذي يحدث اثناء معرفتنا للاشياء ، وذلك حتى لا ننجذب كلية الى موضوعات الادراك وننسى تماما فعل الادراك نفسه الذي ينبغي علينا دراسته . ففي اثناء المعرفة الطبيعية يحدث نوع من الانبهار ـ وتلك

هي الكلمة التي يستخدمها افلوطين للتعبير عن المعرفة الحسية ـ وعندئذ يذوب ادراكنا للشيء في الشيء نفسه على نحو ما . وينصرف انتباهنا عن الادراك نفسه . ولايختلف « هوسرل » عن افلوطين قليلا اوكثيرا في ان الفلسفة هي التحرر من هذا الانبهار ، مهما اختلفت نتيجة هذا المجهود لديهما ، وان كان كل منهما بصدد الحديث عن تغير اتجاه الملاحظة العقلية » (اميل برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم ص ص ٣١ـ ٣٢) .

(ج) وقد اكد « هوسرل » ايضا ـ مثلما فعل « افلاطون » على اهمية ادراك الماهيات الكلية التي تمثل الحقائق الثابتة لكل الجزئيات المادية المتغيرة ، الا انه اختلف عنه جوهريا في تفسير طبيعة هذه الماهيات ، وفي بيان علاقاتها بالاشياء الجزئية في عالمنا المحسوس . ان الصورة او المثال عند « افلاطون » وهي الماهية الحقيقية الثابتة للشيء والموجودة في عالم علوي مفارق ، تحولت عند « هوسرل » لتصبح موجودة في الشيء ذاته وليس خارجه ، وكامنة في العقل وليست مفارقة له . لقد رفض هنا ثنائية « افلاطون » عن الصورة او المثال والمادة او الشيء ، فانزل الماهية من العالم المفارق ليجعلها كامنة في العقل . وبمعنى آخر اصبحت حقيقة الشيء عنده تلتمس في الماهيات الموجودة داخليا في افعال الشعور القصدية ، والتي يدركها الانا بالحدس المباشر دون حاجة الى الجدل الصاعد . ولذلك ذهب البعض مثل « مارفن فاربر » الى القول بان فلسفة « هوسرل » ليست افلاطونية (تأسيس الفينومينولوجيا ص٢٠٣) .

لقد كان الدافع عند « افلاطون » للقول بمفارقة المثل في عالم علوي ثابت ، هو انه حاول تخطي التغير الذي يطرأ على الجزئيات المادية والذي تضيع فيه الحقيقة الكلية ، « فإذا كان الوجود المحسوس في صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هرقليطس واقراطيلوس ، واذا كان العلم لايتعلق الا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط ، فكيف يرضى افلاطون للمثل ـ وهي الحقائق العقلية الثابتة ـ ان تتعرض للصيرورة والتغير اذا كانت مباطنة للمحسوسات ؟ لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين اخذ بهما افلاطون ، هو ان ينأى بمثله في عالم مفارق كلما ازداد ضغط فلسفة هيراقليطس على تفكيره » (اميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ١٢٩) لكن هذه المبررات لمفارقة عالم المثل اصبحت غير قائمة حاليا عند « هوسرل » لذلك نزلت الماهيات في فلسفته لتصبح مباطنة للاشياء وكامنة في العقل وقائمة في الشعور ، « حقا ان هوسرل اخذ عن افلاطون فكرة المثال او الماهية المجردة عن المادة ، لكنه جعل المثل مطابقة للماهيات العينية للاشياء . ومهما تطورت وتقدمت الافلاطونية ، فلا يظن احد ان المثل الافلاطونية سوف تصبح في يوم ما مباطنة في الاشياء المحسوسة كما هيأت لها »

(نازلي اسماعيل : مقدمة ترجمة « تأملات ديكارتية » ص ص٤٢، ٤٣) ومن ثم اختلفت « الفينومينولوجيا » عن الافلاطونية ، وذلك بعد التقدم الكبير في الفكر الانساني عامة والعلم التجريبي خاصة في القرن العشرين .

وعندما وجه افلاطون اهتمامه لدراسة الماهيات الكلية الثابتة ، فقد اراد من ذلك الارتقاء بالمعرفة الانسانية وتأسيسها على مبادىء عامة مطلقة وحقائق يقينية شاملة . وهذا هو نفس الهدف الذي سعى « هوسرل » حالياً الى تحقيقه ، حيث اقتفى طريق « افلاطون » وانتقل من دراسة الكليات وحدس الماهيات الكامنة في الشعور ، الى محاولة ان يقيم عليها العلم اليقيني الدقيق والمعرفة الصحيحة الشاملة ، وفي هذا المجال يمكن اعتبار الفينومينولوجيا بمثابة عودة الى المعنى الكلي الشامل للفلسفة اليونانية القديمة . ويؤكد « هوسرل » نفسه هذا الاتجاه في خاتمة مقالته بدائرة المعارف البريطانية حيث يقول : « وعلى هذا فان المفهوم القديم للفلسفة باعتبارها علما كليا كما يبدو عند الافلاطونية والديكارتية قد ظهر من جديد » لكنه ظهر حاليا في ثوب آخر وإطار مغاير تماما لما كان عليه الحال عند اولئك السابقين » .

٣ ـ ديكارت ولايبنتز

(أ) قام « ديكارت » بوضع اهم اساسين في الفلسفة الحديثة ، ظهرت آثارهما بوضوح كبير في اغلب الاتجاهات الفلسفية التالية عليه منذ عصره وحتى الوقت الحاضر ، هما تأكيد اهمية الكوجيتو وامكانياته العديدة في التحول من الشك الى اليقين ، ثم محاولة تحديد القواعد الاساسية للتفكير السليم والمبادىء العامة للمعرفة الصحيحة . ان « ديكارت » عندما شرع في بناء مذهبه الفلسفي قرر مقدما اطراح كافة الاراء المدرسية التي سادت عصره ، لكي يكون سعيه الفلسفي من منطلق جديد وعلى اساس سليم ومبدأ يقيني ثابت . لذلك بدأ فلسفته بالشك المنهجي وكيف يمكن ان يتوصل منه الى اليقين ، لكي ينتهي الى تحديد القواعد العامة للتفكير الصحيح والمعرفة اليقينية .

وفيما يختص بالاساس الاول ، فقد استهل « ديكارت » كتاب « مبادىء الفلسفة » بفقرة « في انه للفحص عن الحقيقة يحتاج الانسان مرة في حياته الى ان يضع الاشياء جميعا موضع الشك بقدر مافي الامكان » (الترجمة العربية لعثمان امين ص٨٦) فيجب ان اطرح اولا كافة الافكار الخاطئة التي في ذهني عن العالم ، بل ان اشك ايضا ـ افتراضيا ومؤقتا ـ في كل الافكار الصحيحة التي عندي وفي شتى الاشياء الواقعية التي امامي ، لكي اعود الى

ادراكها بعد ذلك وفقا لمبادىء الادراك اليقني الصحيح . ويؤكد ديكارت اصراره على المضي في طريق الشك المؤقت حتى يتوصل الى اي شعاع من اليقين يقيم عليه مذهبه الفلسفي ، فيقول « لكني سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته امس (اي الشك) متجنبا كل ما قد تسنح لي فيه بادرة من شك كما لوكنت متحققا من بطلانه ، وسأمضي في هذا الطريق قدما حتى اهتدي الى شيء يقيني ... فان ارشميدس لم يكن يطلب الا نقطة ثابتة غير متحركة لكي ينقل الكرة الارضية من مكانها الى مكان اخر ، وكذلك انا يحق لى ان اعلق اكبر الامال ان اسعدني الحظ فوجدت شيئا يقينيا لاشك فيه » (التأملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة عثمان امين ص ص ٨٩ ـ ٩٠) .

وتتكرر نفس هذه النغمة الشكية في القسم الثاني من المقال عن المنهج حيث وجد « ديكارت » ان الحواس تخدعنا وان تفكيرنا عرضة للزلل حتى في ابسط امور الهندسة وقوانين الفكر الاساسية ، وذلك اما بسبب قصور حواسنا او لافتراض وجود الشيطان الماكر الذي يتعمد ايقاعنا في الخطأ . اذن اين هو اليقين ؟ وكيف يمكن التوصل اليه ؟ لقد تمكن « ديكارت » من التوصل الى هذا اليقين عندما تأكد اننا « لانستطيع ان نفترض اننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الاشياء جميعا ، لان مما تأباه عقولنا ان نتصور أن مايفكر لايكون موجودا حقا حين يفكر » (مبادىء الفلسفة ص٩٢) ومن ثم يمكن التوصل من هذا اليقين الاول الى ان حقيقة وجودي تتمثل في اني كائن مفكر ، وتصبح قضية « انا افكر اذن انا موجود » هي الحقيقة الاساسية الاولى التي لايمكن الشك فيها ابدا ، وهي المنطلق الذي يجب البدء منه لاستعادة اليقين الكلي من جديد .

ويؤكد « ديكارت » هذه الحقيقة في « المقال عن المنهج » فيقول معقبا على شكه المؤقت « ولكن سرعان مالاحظت انه بينما كنت اريد ان اعتقد ان كل شيء باطل ، فقد كان حتمابالضرورة ان اكون ـ انا صاحب هذا التفكير ـ شيئاً من الاشياء . ولما انتهيت الى ان هذه الحقيقة ، انا افكر اذن فانا موجود ، كانت من الثبات واليقين بحيث لايستطيع اللاادريون زعزعتها بكل مافي فروضهم من شطط بالغ ، حكمت اني استطيع مطمئنا ان آخذها مبدأ اولا للفلسفة التي اتحراها » (المقال ، ترجمة محمود الخضيري ص ص ٥٠ـ٥١) وهكذا تمكن « ديكارت » من التوصل الى الاساس اليقيني الذي يستطيع ان ينطلق منه في اقامة فلسفته ، هذا الاساس الذي يتمثل في وجود الانسان نفسه ككائن مفكر ، حيث يستخلص من ذلك بقية مكونات نسقه الفلسفي ، فينتقل الى اثبات يقين وجود النفس ثم الله واخيرا العالم .

(ب) اما الاساس الثاني عند « ديكارت » الذي اثر ايضا بعمق كبير في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، فيتمثل في محاولته تحديد قواعد المنهج للتفكير السليم واستكشاف مبادىء العلم اليقيني . لقد اراد ان يؤسس المعرفة البشرية على مبادىء يقينية ثابتة ، يمكن ان تستخدم بعد ذلك لادراك اية معارف او علوم ممكنة . اي انه اهتم بتحديد قالب المعرفة الصحيحة وطريقة الادراك الكلي اليقيني .

ويقوم المنهج الديكارتي في جوهره على اساس من الوضوح والتميز والبداهة العقلية ، التي ترتبط بيقين وجود الانسان ككائن مفكر . ويحدد « ديكارت » معنى هذا الوضوح وذلك التميز بقوله ان « المعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجلية امام ذهن منتبه ، وعلى ذلك نقول اننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة امام ابصارنا ، فتؤثر عليها تأثيرا قويا وتجعلها مستعدة لرؤيتها . والمعرفة المتميزة هي التي بلغ من دقتها واختلافها عن كل ماعداها انها لاتحوي في ذاتها الا مايبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي » (مبادىء الفلسفة الاولى ص ص ١٣٨ ـ ١٣٩) ويجعل «ديكارت » للحدس دورا مهماً في التوصل الى اليقين المطلوب للمعرفة الانسانية عامة ، وهو عنده بمثابة فعل ذهني ندرك به الفكرة مباشرة في زمان واحد ودون تعاقب مثلما نفعل في الاستنباط ، الامر الذي يضفي اليقين على معارفنا (عثمان امين : ديكارت ص ص ٦٦ ـ٦٧) .

وبعد ان حدد «ديكارت » الاساسيات الاولية للمعرفة اليقينية ، شرع في وضع قواعد ثابتة ومبادىء عامة يسير عليها التفكير الانساني ليتوصل الى هذه المعرفة اليقينية ، مستوحيا ذلك كله من العلم الرياضي . فيقول موضحا مبادئه العامة للتفكير السليم « الاول الا اقبل شيئا ماعلى انه حق ، مالم اعرف يقينا انه كذلك ، بمعنى ان اتجنب بعناية التهور والسبق الى الحكم قبل النظر ، والا ادخل في احكامي الا مايتمثل امام عقلي في جلاء وتميز ، بحيث لايكون لدي اي مجال لوضعه موضع الشك . الثاني ان اقسم كل واحدة من المعضلات التي اختبرها الى اجزاء على قدر المستطاع ، وعلى قدر ماتدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه . الثالث ان أسيّر افكاري بنظام بادئا بأبسط الامور واسهلها معرفة ، كي اتدرج قليلا حتى اصل الى معرفة اكثرها تركيبا ، بل ان افرض ترتيبا بين الامور التي لايسبق بعضها الاخر بالطبع . والاخير ان اعمل في كل الاحوال من الاحصائيات الكاملة والمراجعات الشاملة مايجعلني على ثقة من انني لم اغفل شيئا » (مقال عن المنهج ص ص ٣١ـ٣٢) ويؤكد « ديكارت » ان هذه السلسلة المترابطة من القواعد والمبادىء التي غالباً ماتتبع في الرياضة والهندسة للوصول الى اصعب

البراهين ، يسرت له امكانية التناول الصحيح للمعرفة البشرية ، وفهمها فهما يقينيا .

و « هوسرل » باعتباره احد اعلام الفلسفة الالمانية المعاصرة ، اعترف بهذا التأثير الديكارتي في اماكن متعددة من مؤلفاته ، وعلى الاخص « تأملات ديكارتية » التي سار فيها على طريقة « ديكارت » والتي افصح فيها ايضا وبوضوح كبير عن موقفه من الفلسفة الديكارتية ، حيث قال في مقدمتها « فالاندفاعات الجديدة التي تلقتها « الفينومينولوجيا » انما تدين بفضلها لرينيه ديكارت اعظم مفكري فرنسا . وقد تحولت « الفينومينولوجيا » الناشئة بفضل دراسة تأملات ديكارت الى نموذج جديد للفلسفة المتعالية » (ص ١٠٠) لكن « هوسرل » سرعان ماعقب على ذلك مباشرة وفي نفس المكان ليفصح اكثر عن حقيقة علاقته بديكارت ، فقال انه « من الممكن حتى ان نطلق عليها (اي الفينومينولوجيا) اسم الديكارتية الجديدة ، مع انها قد رفضت تقريبا كل المضمون المعروف عن مذهب ديكارت ، وذلك لنفس السبب الذي جعلها تتوسع في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتية « توسعا جذريا » ، اي ان « هوسرل » قد تأثر بالطريقة العامة للفلسفة الديكارتية ، لكن في نفس الوقت رفض مضمونها المعروف عنها ، كما توسع في دراسة بعض موضوعاتها في شكل جديد لم يكن موجودا عند « ديكارت » وانما اصبح من سمات تفكير « هوسرل » ومن الخصائص المميزة للفينومينولوجيا حاليا .

ولعل ابرز ماتأثر به « هوسرل » هو اسلوب ديكارت في التأملات خاصة وفي خط سير التفلسف عامة . فقد سعى مثله في الانتقال من الشك المنهجي المؤقت الى الحقائق اليقينية الصحيحة ، تمهيداً لتأسيس العلم الكلي اليقيني ، كما ان « هوسرل » سار على نفس طريقة « ديكارت » من حيث الجمع في فلسفته بين المنهج والمذهب معا . لقد سعى « ديكارت » الى وضع منهج يتوصل به الى اليقين ، ثم اكتشف ان هذا اليقين موجود في النفس ، لذلك احتاج الامر منه وضع مذهب عن النفس يتمم به هذا المنهج . وينطبق نفس الوضع على موقف « هوسرل » الذي اقتفى خطوات استاذه في هذا الشأن ، فبدأ سعيه الفلسفي بالبحث عن المنهج واعتبر الفينومينولوجيا علما كليا جديداً يستهدف كشف الحقائق اليقينية ويعمل على وصفها وتحليلها . لكنه وجد ان هذه الحقائق اليقينية موجودة في الشعور الداخلي ، لذلك وضع مذهبا ضمنيا يوضح فيه رأيه عن طبيعة هذا اليقين وعلاقته بالذاتية الخاصة والانا المتعالى بكل تجاربه القصدية ، وهي تمثل الميدان الاساسي الذي يتم فيه حدس الماهيات تمهيدا لاقامة العلم الكلي المنشود . وهكذا اصبح المذهب عند « هوسرل » متمما للمنهج ، بالضبط مثلما كان

الحال عند «ديكارت » سابقا .

(د) ولكن الى جانب هذه المظاهر العامة للتأثير الديكارتي على « هوسرل » توجد جوانب اختلاف اخرى عديدة ، عارض فيها « هوسرل » كثيرا من آراء «ديكارت » واختلف عنه في مضمونها . وفي هذا الشأن يقول « هوسرل » في مقدمة « التأملات الديكارتية » انه رغم اتفاقه مع « ديكارت » في تأملاته وفي سعيه للبحث عن نقطة البدء الاولى لانطلاقه الفلسفي ، لكن من البديهي اننا سوف نتوخى الحذر النقدي الشديد ، وسوف نكون دائما على استعداد لتحويل الديكارتية القديمة ، كلما دعت الضرورة الى ذلك . ويجب علينا ايضا أن نبين بوضوح بعض الاخطاء المغرية التي وقع « ديكارت » وخلفاؤه في شركها ، وان نتجنب الوقوع فيها (ص ١٠٦) ومن الواضح ان النغمة السائدة في تأملات « هوسرل » الديكارتية وكذلك في بقية مؤلفاته هي نغمة نقدية لفلسفة « ديكارت » ومحاولة لتطويرها في ثوب جديد معاصر .

فالشك الديكارتي رغم تشابهه الظاهري مع الرد الفينومينولوجي وتعليق الحكم او وضع العالم بين قوسين عند « هوسرل » ، الا انهما يختلفان في عديد من الامور . فالشك الديكارتي بطبيعته مظهر سلبي يرفض فيه ديكارت تماما ومؤقتا كل حقائق العالم الممكنة ، وينعزل فيه كلية عن قيود العالم المادي ، تمهيدا لاكتشاف الحقيقة اليقينية الاولى داخل الذات المفكرة . اما الرد الفينومينولوجي عند « هوسرل » فانه يضع فيه العالم بين قوسين ويتوقف مؤقتا عن اصدار اية احكام عليه ، وذلك لحين دراسة ماهيات هذا العالم الكامنة في الشعور وافعاله القصدية ، اي ان صلة الانسان بالعالم الخارجي لاتنقطع هنا تماما ، وانما هي موجودة من خلال ماهيات هذا العالم الكامنة في الشعور الداخلي والتي تفرغ « هوسرل » لوصفها وتحليلها ، لكي يكون ادراكه بعد ذلك لمظاهرها المادية الخارجية قائما على اساس يقيني صحيح . فالعالم عند « هوسرل » قائم في الشعور ولا يمكن الشك في حقيقته مثلما فعل ديكارت سابقا ، فقط رفض « هوسرل » التسليم بالموقف الطبيعي الساذج نحو هذا العالم ، ووضعه بين قوسين مؤقتا في الرد الفينومينولوجي ، تمهيدا لادراك ماهياته الحقيقية في الخطوة التالية من منهجه وهي الرد الماهوي ومن ثم يكون تعليق الحكم عند « هوسرل » له دلالة فلسفية أكثر عمقا وخصوبة من الشك الديكارتي .

وبالاضافة الى ذلك فان الانا أفكر عند « هوسرل » يختلف كثيرا عما كان عليه الحال عند « ديكارت » . لقد توصل « ديكارت » سابقا الى اثبات يقين وجود الانسان ككائن مفكر ، والتفكير هنا كان مجرداً وخالصاً وله طابع ميتافيزيقي لايطابق الحقيقة الواقعية اطلاقاً . لذلك

رفض « هوسرل » هذا الكوجيتو الديكارتي الذي يتنافى مع فكرة القصدية المميزة للشعور ، فالتفكير في حقيقته لابد ان يكون تفكيراً في شيء ما ، وكذلك الشعور لابد ان يكون شعورا بشيء ما ، ولايوجد في الحقيقة تفكير مجرد او شعور خالص . ان الخاصية الاساسية للشعور هي الاتجاه دائماً نحو ادراك الاشياء المواجهة له ، وهذا هو الذي يطلق عليه « هوسرل » اصطلاح « قصدية الشعور » ، ويصبح الكوجيتو الديكارتي عند « هوسرل » هكذا « انا افكر في شيء ما ، اذن انا موجود » . وهذا التعديل يضفي على الانا امكانيات خصبة تجعله يتحول الى انا متعال يقوم بدور ايجابي في تأسيس المعرفة على مبادىء يقينية ، بدلاً من دوره المحدود في فلسفة « ديكارت » . ولاجل هذا السبب ينتقد « هوسرل » « ديكارت » في اماكن متعددة من مؤلفاته ، حيث انه لم يفهم حقيقة المعنى المتعالي للانا (المنطق الصورى والمتعالى ، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨) .

ويؤكد ايضاً ان « ديكارت » وتابعيه قد غشيت عيونهم عن اكتشاف خصوبة حقل التجربة المتعالية (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ، الترجمة الانجليزية في كتاب الواقعية وخلفية الفينومينولوجيا ص ١٣٦) بل ان « هوسرل » عندما شرح رأيه في « التأملات الديكارتية » عن الانا افكر بوصفه ذاتية متعالية ، افرد فقرة استطرادية اوضح فيها كيف ان « ديكارت » لم ينجح في اكتشاف التوجيه المتعالى للانا (ص ١٢٩ـ١٣٠) وان مهمة هذا الاكتشاف سوف يقوم بها « هوسرل » لكي يؤسس الفينومينولوجيا كعلم يقيني متعال لم ينتبه اليه « ديكارت » او غيره .

وانتقد « هوسرل » ايضا « ديكارت » في محاولته وضع اساس مطلق للمعرفة ، محتذيا في ذلك بالنسق الاستنباطي الهندسي ، « ان ديكارت قد وضع لنفسه مقدما مثلا علميا اعلى ، هو مثال الهندسة ، او على الاصح مثال الفيزياء الرياضية . ولقد امتد اثره السيىء والضار على عدة قرون ونظرا لان « ديكارت » كان قد اختار لنفسه هذا المثل الاعلى من غير نقد سابق ، فان تأملاته ايضا تأثرت بهذا الاثر السيىء الضار . ولقد بدا طبيعياً لديكارت ان العلم الكلي يجب ان يكون في صورة نسق استنباطي يقوم بناؤه كله بحسب الترتيب الهندسي على اساس بديهي ، يكون بمثابة القاعده المطلقة للاستنباط . ان بديهية اليقين المطلق بالانا وبمبادئه البديهية الفطرية ، تلعب عند ديكارت ـ بالنسبة الى العلم الكلي ـ دورا يماثل الدور الذي تلعبه البديهيات الهندسية في علم الهندسة . ولكن الاساسي هنا (اي في تأسيس المعرفة على مبدأ يقيني مطلق) اعمق بكثير مما هو عليه في الهندسة ، وعليه تقوم مهمة تقويم الاساس الاخير

لعلم الهندسة نفسه » (تأملات ديكارتية ص ص ١٠٧ـ ١٠٨) .

ويستطرد « هوسرل » بعد ذلك مؤكدا انه يجب علينا توخي الحذر وعدم التسليم بقيمة اي مثل اعلى للعلم المعياري ، الا بقدر مانخلقه نحن انفسنا من هذه المعايير ، التي سوف تصبح اساسا يقينيا ومطلقا لكل العلوم والمعارف الممكنة . وهذه الفكرة ستكون مجرد فرض يسترشد به « هوسرل » في تأملاته ، بغض النظر عما اذا كانت ممكنة التحقيق ام لا . ولنفس هذا السبب رفض « هوسرل » المبادىء المحددة والقواعد الثابتة التي وضعها « ديكارت » سابقا للتفكير السليم وللحصول على المعرفة الصحيحة ، والتي اعترف صراحة انه اقتبسها من الرياضة والهندسة . وانما اراد « هوسرل » ان تكون الفينومينولوجيا جهدا معرفيا مفتوحا لاكتشاف الماهيات الحية في الشعور من خلال افعاله القصدية ، وحيث ترتد كل حقائق الوجود الى هذه الماهيات وتتأسس المعرفة اليقينية التي تقوم عليها مختلف العلوم الممكنة ، في منظومة كلية واحدة[٣] .

(هـ) وفي اطار المدرسة الديكارتية ظهر بعد ذلك « لايبنتز » الذي اثر بدوره في الفينومينولوجيا عند « هوسرل » . لقد حاول لايبنتز ان يفسر وجود الانسان في الكون ويوضح علاقة الفرد بغيره من الافراد الاخرين ، ثم يستكشف الصلة التي تربط الانسان والوجود عامة بالله تعالى ، وذلك من خلال نظريته عن « المونادولوجيا » ، فقرر ان الوجود في حقيقته ينقسم الى موجودات جزئية دقيقة منفصل بعضها عن بعض ، هي كائنات فردية مشخصة اطلق على كل واحد منها اسم « موناد » . وكان هذا المصطلح قد استخدم من قبل في الفلسفة القديمة والوسيطة بمعنى التفرد فقط ، ثم جاء « لايبنتز » ليضفي عليه معاني جديدة ويستخدمه بطريقة مغايرة . وهو يعرفه في مقدمة رسالته الصغيرة عن « المونادولوجيا » بقوله « الموناد الذي سنتكلم عنه هنا ليس شيئاً اخر سوى جوهر بسيط يدخل في المركبات ، وبالبسيط نعني ماهو بدون اجزاء .... وهذه المونادات هي الجواهر الفردة الحقيقية في الطبيعة ، وبكلمة هي عناصر الاشياء » (لايبنتز : المونادولوجيا ورسائل اخرى ، ترجمة جورج طعمة ص ص ١٠٧ـ ١٠٨) .

وكل موناد قائم بذاته في بساطته الداخلية ، لايدخل اليه شيء ولايخرج منه ايضاً شيء مثلما يحدث في المركبات الخارجية . وكل موناد موجود في هذا العالم يختلف عن المونادات الاخرى ، بل انه « يجب ان يختلف كل موناد عن اي موناد آخر ، لانه لايوجد مطلقا في الطبيعة كائنان يتشابهان تمام التشابه ، بحيث يستحيل ايجاد فرق داخلي بينهما او اختلاف مبني على

فارق ذاتي » (نفس المرجع ص١١١) ومن ثم فان التغيرات التي يمكن ان تطرأ على هذه المونادات تأتي من مبدأ داخلي فيها . وطالما ان التغير موجود في كل موناد على حدة ، فان ذلك يستتبع بالضرورة التنوع والكثرة داخل كل موناد . لكن لايبنتز يؤكد ان هذا التغير ليس الا في الفعل نفسه وفي الانطباع الحادث منه في الموناد او الذات المفردة ، التي هي جوهـر بسيط لااجزاء فيها اطلاقا .

وهكذا اصبح الوجود عند « لايبنتز » مجموعة من الاجسام الكثيرة والمتنوعة ، كل منها يتكون من جواهر روحية مفردة هي « المونادات » التي يتم من خلال تجمعها او تنافرها تحديد ماهية وحقيقة هذه الاجسام . وكل تغير يطرأ على المونادات هو تغير داخلي بقوة روحية يدفعها تلقائيا للتأثير في غيرها . كما ان ادراكها للعالم الخارجي قائم على الوعي الداخلي الكامن والذي تشعر من خلاله بوجود المونادات الاخرى ، ومن ثم تنزع نحوها لادراكها ، ويؤكد « لايبنتز » ايضا ان هذا الجوهر البسيط او ذلك الموناد المستقل يشتمل في ذاته على الحقيقة لانه هو نفسه تعبير عنها ، وكذلك يمكن ان نحكم بأن هذا الجوهر لايستطيع ان يقبل حدودا ، بل انه يحوي كل الحقيقة الممكن وجودها (لايبنتز : نفس المرجع ص١٢٤) ولكن في هذه الحالة التي يتفرد فيها كل موناد عن غيره ويحوي في ذاته الداخلية كل الحقيقة ، اليس من الممكن هنا القول بأنه نتيجة لهذا التفرد قد يصبح العالم كله في حالة فوضى واضطراب وعشوائيـة ليست هي من طبيعته الحقيقية ؟ الا ان « لايبنتز » يرد على هذا الاعتراض قائلاً ان الله تعالى قام بتنظيم العالم كله وفقا لارادته ، وجعل كافة المونادات تعمـل وفقا للنـظام الالهي ، وان مساراتهـا واحداثها العامة ليست سوى تقليد للهندسة الالهية التي ينبثق منها مبدأ الانسجام الازلي . وذلك كما ذكر في رسائله التي كتبها لتوضيح وشرح مذهبه ، والتي قال في احداها « وهـذا التوافق يرجع الى الانسجام الازلي في هذه الجواهر ، لان كل جوهر بسيط هو صورة للكون » (رسالة الى السيد نيقولا ريمون ، في ملحق المونادولوجيا ص١٣٤) وهكذا اقام « لايبنتز » بناء ميتافيزيقيا تأملياً اعتمد فيه على كثير من المبادىء الالهية التي جعلها سندا لمذهبه ، والتي انتشرت من بعده ولكن في نطاق محدود .

(و) لاقت بعض اراء « لايبنتز » استحسانا عند « هوسرل » ، وخاصة مايتعلق منها بالذات المفردة وماتتضمنه من وعي داخلي وماتمتلكه من حقيقة كلية ، فاقتبسها وعمل على تطويرها في اطار جديد افاده في تحديد معالم الفينومينـولوجيا . لكنـه في نفس الوقت رفض

مايتصل منها بميتافيزيقا هذه الذات المفردة ، مثل القول بالهندسة الالهية وقانون الانسجام الازلي ، وغير ذلك مما لايتناسق مع طبيعة واهداف الفينومينولوجيا عند « هوسرل » بل انه استخدم نفس مصطلح « لايبنتز » وهو « المونادا » ليعبر به عن نفس دلالته السابقة ، ولكن بعد تحوير هذه الدلالة بعض الشيء ووضعها في اطار كلي جديد . ولذلك نراه يقول في « التأملات الديكارتية » عند الحديث عن تكوين الذات ، انه يميز الانا كقطب توحيد ، وينظر اليه باعتباره امتلاءً عينياً يحمل في ثناياه كل انحاء الوجود ، وانه سوف يشير الى هذا الانا بنفس الكلمة التي استخدمها « لايبنتز » سابقا وهي « المونادا » (ص١٨٤) .

ويؤكد « هوسرل » في موضع آخر من « التأملات » مدى احتياجه لاقتباس بعض الجوانب المثالية من فلسفة « لايبنتز » بعد تحويرها بما يفيده في تحليل مضمون الانا ووصف الافعال القصدية للشعور الداخلي ، وذلك بقوله « ان هذه المثالية تظهر لنا بوصفها (مونادولوجيا) وعلى الرغم من اصداء الميتافيزيقا الليبنتزية التي توحي بهذه المثالية على النحو الذى اردناه ، فانها تستقي مضمونها من البيان الظاهري الخالص للتجربة المتعالية التي اظهرها الرد المتعالي » (ص٢٨٨) ، بل ان البناء الفينومينولوجي الذي سعى « هوسرل » الى اقامته معتمدا على الانا المتعالي ، والذي حاول من خلاله حل مشكلات المعرفة والانتقال بها من الذاتية الى الموضوعية الحقيقية ، « لن يكون ممكنا الا بواسطة ميتافيزيقا لم نصرح بها بعد ، وبواسطة عملية خفية لاعادة التقاليد اللايبنتزية » (نفس المرجع ص ٢٨٥) لكن يلاحظ ان « هوسرل » عندما اقتبس بعض افكار « لايبنتز » كان يقوم بتحويرها وتغيير بعض معانيها لتتوافق مع فلسفته وتساعده على بناء الفينومينولوجيا . ومن امثلة ذلك انه جعل المونادا الواحد يشتمل ضمنيا على موناد ثان يمثل الاخر ، ليفسر بذلك عملية ادراك الغير « انني استطيع ان اقوم في ذاتي انا، ثمة انا آخر، اوبطريقة اكثرجذرية في التعبير، انا استطيع ان اقوّم في (مونادي) ، (مونادا) اخرى وان ادركها بعد ذلك على نحو دقيق بصفتها الاخر » (تأملات ص٢٥٧) ويترتب على هذا التعديل ظهور اختلاف جديد يتمثل فيما اضافه « هوسرل » من فكرة الاتصال بين المونادات ، وما يرتبط بذلك من تأثير متبادل بينها ، يكون من ضمن الاسس الجوهرية لافعال الشعور القصدية ، والتي لم تكن موجودة اطلاقا في مونادولوجيا « لايبنتز » .

٤ ـ كانط والفلسفة النقدية

(أ) امتد تأثير الفلسفة الكانطية الى كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، وذلك من جوانب متعددة ومظاهر متنوعة . وكان « هوسرل » واحدا ممن ثار حولهم الجدال بخصوص حقيقة موقفه من الفلسفة الكانطية . ورغم ان « هيجل » كان يتربع مع « كانط » على عرش الفكر الاوربي في عصر « هوسرل » ، الا ان تأثيره على فلسفة « هوسرل » لم يكن كبيرا وواضحاً ، وسوف نقتصر هنا في دراستنا الخاصة بالمؤثرات السابقة على « هوسرل » على بيان تأثير « كانط» وتلامذته من اتباع الكانطية الجديدة ، دون « هيجل » ومدرسته الجديدة ، وذلك للاسباب التالية :

ان المتتبع لمراحل تكوين « هوسرل » الفكرية ـ المتقدمة والمتأخرة ـ يجد انه لم يتأثر كثيرا بالنزعة الهيجلية مثلما تأثر بها معاصروه من الفلاسفة الانجليز والامريكيين في اواخر القرن السابق واوائل القرن الحالي ، من امثال « برادلي » « وبوزانكيت » و « هالدين » و « رويس » وغيرهم . بالاضافة الى ان « هوسرل » نفسه لم يذكر اسم « هيجل » وفلسفته بكثرة في ثنايا اعماله الفلسفية مثلما كان يذكر اسم وفلسفة « كانط » باستمرار ، لكي يأخذ عنه او ينقده . حتى اصبحت الروح الكانطية هي السائدة في غالبية اعمال « هوسرل » بينما توارت مظاهر الروح الهيجلية في فلسفته ، بل اذا ظهرت عنده بعض العناصر الهيجلية ، فانها تكون من قبيل المصادفة فقط ، دون ان يكون لها التأثير الجذري المقصود . والسبب في هذا يرجع الى ان « هوسرل » تتلمذ في مرحلة الدراسة وما بعدها على ايدي اساتذة كانطيين ، اما من قريب او من بعيد ، مثل « ناتورب » وغيره من الكانطيين الجدد ، خاصة اتباع مدرسة « ماربورج » وكذلك شراح « كانط » مثل « فايهنجر » وغيره . كما ان « هوسرل » نفسه قام بتدريس فلسفة « كانط » في بداية حياته الفكرية اثناء عمله كمحاضر بجامعة « هاللى » من عام ١٨٨٦ الى عام ١٩٠٠ ، فأصبح بذلك اقرب في روحة وفلسفته الى الكانطية عن الهيجلية[٤] . وقد قرر « هوسرل » في اماكن متناثرة من مؤلفاته انه تأثر فعلا بكثير من افكار « كانط » واعترف صراحة انه حاول اصطناع تلك الافكار الكانطية هو وغيره من الفلاسفة الاخرين ، لكن بطريقة مختلفة وباسلوب جديد (خاتمة مقالة دائرة المعارف البريطانية ، الجزء ١٧) .

(ب) بدأ « كانط » عصراً جديداً في الفلسفة الحديثة ، وذلك عندما حول الفلسفة من

دراسة الاشياء والوجود الى دراسة المعرفة والعقل . وفي هذا الصدد نجد « كونوفيشر » في دراسته عن « كانط وتعاليمه » (الجزء الاول عن « اسس ومبادىء الفلسفة النقدية » الاصل الالماني ص ٤) يقول ان السؤال الصحيح للفلسفة النقدية لم يصبح : كيف تكون الاشياء الطبيعية ومحتوياتها حقيقية وممكنة الوجود ؟ وانما اصبح السؤال هو : كيف تكون هـذه الاشياء قابلة للمعرفة ؟ وما هي شروط ادراكها وفهمها ؟ اي ان السؤال الفلسفي تحول على يد « كانط » من تفسير وجود الاشياء نفسها الى تفسير كيفية ادراكها . لكن هذا السؤال قد يكون قديما في تاريخ الفلسفة منذ ايـام « سقراط » ، كمـا يقول « كـونوفيشر » (نفس المـرجع ص ص ٥ ، ٧) . الا ان كانط ابرزه في مكان الصدارة واحسن استغلاله بخصوبة اكثر من السابقين ، حيث درس الادراك الانسـاني وبحث الشروط الواجب تـوافرهـا في كل معـرفة صحيحة وممكنة ، مستخدما في ذلك طريقته النقدية التي سار عليها من بعده كثير من المثاليين الالمان خاصة والاوربيين عامة .

انطلق « كانط » في فلسفته من نقطة اساسية ظل تأثيرها باقيا حتى اليـوم هي بحث امكانية المعرفة عامة ونقد العقل خاصة ، محاولا كشف دوره في عملية الادراك ، مستخرجا منه الشروط الضرورية الواجب توافرها في كل معرفة ممكنة ، سواء كانت هذه المعرفة علما نظريا او اخلاقاً عملية او قيما جمالية . وذلك بواسطة منهجه النقدي الذي قال عنه « كانط » في مقدمة « نقد العقل الخالص » انه ليس نقدا كالذي يوجه للكتب ، وانما هو نقد لملكة العقل ، ومحاولة اكتشاف العقل لذاته ، وبيان حدوده وابراز دوره في اتمام المعرفة دون مساعـدة التجربـة (الترجمة الانجليزية ص ٣) وقد ادى هذا الامـر ببعض مؤرخي الفلسفـة الى اعتبار ان المسألة النقدية عند « كانط » اصبحت مرادفة لنظرية المعرفة ، رغم ان « كانط » نفسه قد وسع دائرتها (زكريا ابراهيم : كانط و الفلسفة النقدية ص ٦٢) .

كما انتهى « كانط » الى وجود مبادىء قبلية عامة في العقل ، تعتبر شروطا ضرورية لامكان قيام العلم والمعرفة ، وهي التي تضفي الشرعية على الوجود ، وبدونها لاتكون للتجربة الخارجية اية قيمة . وتأسيسا على ذلك ميز « كانط » بين ثلاثة انواع رئيسيـة من الاحكام العقلية والقضايا المعرفية : الاولى تحليلية قبلية ، والثانية تركيبية بعدية ، اما الثالثة فإنها تركيبية قبلية في وقت واحد ، هي تركيبية لانها تضيف الينا معارف جديدة ومكتسبة بالتجربة ، وفي نفس الوقت هي قبلية لانها تعتمد على المبادىء الاولية والشروط الضرورية التي يخلعها

عليها العقل ، والتي بدونها تفقد هذه المدركات المكتسبة قيمتها وشرعية وجودها . ورغم ان « كانط » اراد حل مشكلة المعرفة بهذا الطريق الثالث القائم على المنهج النقدي ، الا انه اكد اكثر على اهمية تلك المبادىء الاولية التي يخلعها العقل من ذاته ويضفيها على مدركاتنا من العالم الخارجي ، لقد انصب اهتمام كانط الكلي على دراسة هذه المبادىء العقلية القبلية ذات الطبيعة المتعالية ، الامر الذي اضفى على فلسفته طابعا مثاليا واضحا ، واصبح العقل بمبادئه وشروطه هو المشرع والقائد للطبيعة التابعة له ، بعد ان كانت الطبيعة عند السابقين على « كانط » هي المشرعة والمسيرة للعقل ، ولهذا وجدنا « كونوفيشر » يصور هذه الثورة (المرجع السابق ص ١٠) بقوله : « ان كانط في عمله هذا يعتبر كوبرنيكوس الفلسفة ، مثلما يعتبر بيكون كولومبس الفلسفة »(*) .

وقد وضع كانط حدودا معينة للعقل الانساني لايمكن ان يتعداها ، هي ظواهر الاشياء فقط دون بواطنها ، فنراه يفرد في « نقد العقل الخالص » فصلا بعنوان « عن اساس تقسيم الموضوعات الى ظواهر وبواطن » (ص ١٨٠) يقرر فيه ان لكل الموجودات ظواهر تتبدى لنا ومواطن تخفى علينا ، وان معرفتنا لاتنصب الا على هذه الظواهر فقط ، وان عقولنا محدودة بها دون ان تستطيع تعديها ، وان الادراك الانساني بمبادئه العقلية مرتبط بما يظهر لحواسنا من هذا الوجود . ثم ينتهي في آخر الفصل الى رفض تخصص الفلسفة في دراسة هذا الوجود في ذاته ، والذي لن نتمكن من النفاذ الى باطنه ، وانما يصبح هدف الفلسفة هو التحول الى دراسة المعرفة التي تتكون عندنا عن ظواهر هذا الوجود ، وان نقتصر على تحليل الفهم المجرد والكشف عن الشروط الواجب توافرها لمعرفة تلك الظواهر .

وانتهى « كانط » من محاولته الفلسفية النقدية الى نتيجة اخرى مهمة ، ظل تأثيرها باقيا حتى اليوم في الفلسفة المعاصرة ، هي الدعوة الى اصلاح الميتافيزيقا وتحويلها الى علم يقيني دقيق مثل علم الطبيعة النيوتوني الممتزج بالهندسة الاقليدية ، بدلا من ان تكون مجرد تكهنات وآراء متضاربة ، مستخدما في ذلك طريقته التحليلية ومنهجة النقدي ، متخذا من العلم الطبيعي النيوتوني المثل الذي يجب ان تحتذيه الميتافيزيقا ، ومحاولا ان يجعل قضايا الميتافيزيقا تركيبية قبلية ، وان يكشف المبادىء العامة للعقل الانساني ، والشروط الضرورية التي يجب ان تقوم عليها شتى المعارف الصحيحة .

(ج) كانت هذه الافكار الرئيسية في فلسفة « كانط » ذات تأثير عميق على كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، ومن ضمنهم « هوسرل » وكان « ليبمان »

(١٨٤٠ ـ ١٩١٢) من أوائل الذين بدأوا حركة احياء الكانطية والدعوة للرجوع الى فلسفة « كانط » باعتبار انها تشتمل على كافة الحلول المتعلقة بشتى مشكلات المعرفة والعلم والاخلاق . وقد تابعه في هذه الدعوة عدد كبير من الفلاسفة الذين تشعبوا بعد ذلك الى المدرستين الرئيسيتين للكانطية الجديدة ، فيما بين اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين . وهما مدرسة « ماربورج » واشهر اعضائها « ليمان » ، «ناتورب » « كوهن » و « كاسيرر » ثم مدرسة « باد » وابرز اعضائها « فندلباند » ، « ريكرت » و« لاسك » .

ولايمكن القول بأن دعاة الكانطية الجديدة الذين ساروا على شعار « ليبمان » المشهور « ارجعوا الى كانط » قد اتفقو تماما في رجعتهم تلك ، لكنهم اجمعوا فيما بينهم على ان الفلاسفة التالين على « كانط » خاصة « فشته » و « شيلنج » و « شوبنهاور » اساؤا فهم فلسفة « كانط » وحرفوها رغم ادعائهم انهم خلفاؤه ، ان مهمة هؤلاء الكانطيين الجدد هي اعادة فهم « كانط » على حقيقته دون اي تحريف (وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ص١٢٧) وليس هنا مجال لمناقشة تفصيلات هذه الدعوى ، لكن جهود الكانطيين الجدد انصبت في جوهرها على اعادة فهم « كانط » مع بعض المحاولات لتطوير منهجه النقدي في نفس الاطار الكانطي الاصلي .

واما « هوسرل » فانه يعد من بعض الجوانب امتداداً للمدرسة الكانطية في صورتها الجديدة ، وكما تبدو بالذات لدى اتباع مدرسة « ماربورج » لكن بأسلوب مغاير وبمنهج جديد وبصورة اكثر قوة واعمق تأثيرا من غيره من الكانطيين . وكان « هوسرل » قد ارتبط بعلاقات فكرية مع « ناتورب » الكانطي ، وتأثر بآرائه في انتقاده للمذهب النفسي في صورته التجريبية الجامدة ، لكنه انطلق بعد ذلك ليقيم بناء فلسفيا جديدا يختلف عما اقامه « كانط » ومن جاؤا بعده من الكانطيين الجدد (شبيجلبرج ، هربرت : الحركة الفينومينولوجية ج١ ص ١١٠) . والتحديد السليم لموقف « هوسرل » من « كانط » يتمثل في انه اخذ منه فعلا بعض الافكار وطورها ، وفي نفس الوقت رفض ان يقتبس كثيرا من الافكار التي نقدها واستبعدها ليضيف بدلا منها افكارا اخرى جديدة ، لذلك فان « هوسرل » لايعتبر كانطيا خالصا ، كما انه في نفس الوقت لا يعتبر بعيدا جدا عن الكانطية او مناقضا لها تماما . وقد أخطأ بعض مؤرخي « هوسرل » حين جعلوه كانطيا خالصا ، لانهم اكتفوا بما اخذه من « كانط » ، واغفلوا ما نقده ومارفضه من فلسفته ، ولانهم نسوا ايضا ماأضافه من جديد ليكمل بناء الفينومينولوجيا .

وكذلك اخطأ البعض الاخر من مؤرخي « هوسرل » حين جعلوا فلسفته مضادة للكانطية ، لانهم اكتفوا بما وجهه « هوسرل » من نقد لبعض افكار « كانط » ، ونظروا فقط الى مارفضة من الافكار ، دون ان يلتفتوا الى مااقتبسه منه وطوره عنه ، وعلى هذا فان « هوسرل » لم يكن كانطيا خالصا كما قال البعض ، ولا غير كانطي تماماً ، كما ادعى البعض الاخر[٦] .

(د) لاجدال في ان « هوسرل » رفض كثيرا من افكار « كانط » ونقده فيها ، رغم انه استعار مجموعة من المصطلحات الكانطية التى وردت على الخصوص في « نقد العقل الخالص » وذلك كما اعترف صراحة في « التأملات » (الترجمة العربية ص ٢٨٣)، الا ان « هوسرل » كان يستعير المصطلح اللفظي الكانطي فقط دون مدلوله المعنوي الذي يتغير مقصوده عنده . وفي نفس الوقت كان ينتقد « كانط » لان آراءه عن المبادىء القبلية ـ من وجهة نظر « هوسرل » ـ لم تكن واضحة تماما وليست موسعة ، بل كانت ضيقة الحدود ومبتورة ناقصة ، وانها لذلك السبب كانت تحتاج بالضرورة الى التتمة الفينومينولوجية المتعالية ، وتلك هي المهمة التي قرر « هوسرل » ان يؤديها بنفسه ، رغم التشابه اللفظي بين بعض المصطلحات الفلسفية عند كليهما . وينطبق هذا الوضع على عدد من المصطلحات الكانطية التي اختلف معناها عند « هوسرل » عن معناها عند « كانط » رغم ان التسمية اللفظية واحدة (برجيه ، جاستون : الكوجيتو في فلسفة « هوسرل » ، ص١٢٢) .

فمثلا نجد ان اصطلاح المتعالي Transcendental عند « كانط » يطلق على ماهو قبلي وضروري لكل معرفة او تجربة ممكنة ، وبمعنى آخر هو المعرفة التي تتعلق بالتصورات القبلية ـ دون الاشياء الحسية ـ والتي تسمح بامكانية التجربة (نقد العقل الخالص ، المقدمة ص ٣٨) حيث يصبح العقل هنا هو قائد الطبيعة رغم انه كامن داخليا . اما « المتعالي » عند « هوسرل » فيطلق على العمليات التي يقوم بها الانا المتعالي باعتباره بديهية يقينية ، وذلك بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية الى عالم الشعور الداخلي الخالص ، دون ان يكون للعقل اي دور قيادي على الطبيعة . كما ان « الانا المتعالي » عند « هوسرل » يقوم بوصف وتحليل الافعال القصدية للشعور الخالص ، بينما هو عند « كانط » مرتبط بالتشكيل الاولي لشروط العقل السابقة على التجربة . وينطبق ايضاً نفس الوضع على اصطلاح « قبلي » الذي يقصد به « كانط » المبادىء الضرورية لكل معرفة ، والموجودة في العقل والسابقة على كل تجربة ، ذلك في مقابل المعرفة « البعدية » التي تكتسب بالتجربة وتكون

تالية عليها (نفس المرجع ص٢٦) بينما يتناسق مفهوم القبلي عند « هوسرل » مع مفهوم « المتعالي » عنده ، حيث يقصد به توافر الشروط الموضوعية الخاصة بامكان قيام التجربة ، والتي تؤسس عليها كافة العلاقات المرتبطة بالمعرفة ، دون ان تكون من خلق العقل .

واختلف « هوسرل » عن « كانط » ايضاً في محاولة تأسيس الفلسفة عامة والميتافيزيقا خاصة كعلم دقيق ، فقد حصر « كانط » جهوده في مجال اصلاح الميتافيزيقا فقط ، بينما عمم « هوسرل » جهوده لاصلاح العلوم والمعارف عامة ، والفلسفة خاصة ، وتحـويلها الى علم دقيق . كما ان « كانـط » اقتفى ـ في محاولتـه ـ اتجاه العلم الطبيعي التجـريبي في قالبـه النيوتوني واساسه الهندسي الاقليدي ، والذي انبهر به باعتباره المثل الاعلى للمعرفة الصحيحة في عصره (اميل بوترو : فلسفة كانط ، ترجمة عثمان امين ص ١٤) بينما سعى « هوسرل » الى ابعد من ذلك بكثير ، وهو الوصول الى الماهيات الاساسية للوجود ، محاولا اقامة العلم الكلي اليقيني عليها ، لانها اكثر عمومية ويقينا وثباتا من العلوم الطبيعية التجريبية ذات الخصائص الجزئية المتغيرة . بالاضافة الى ان الكوجيتو الكانطي يختلف جـوهريـا عن الكوجيتـو عند « هوسرل » وذلك من حيث المنهج والقصد (انظر هذا الموضوع بتوسع في كتاب « برجيه » : الكوجيتو في فلسفة « هوسرل » ص ص ١٢٢ ، ١٢٧، ١٢٨) فالكوجيتو الكانطي يرتكز على الانا الموحِّد (بتشديد الحاء وكسرها) الذي يقوم بعملية التأليف واضفاء المعاني القبلية على كل معرفة ، والذي يصاحب كل التصورات المعرفية وشتى العمليات العقلية ، وهذا مايدعوه « كانط » بالوحدة الترنسندنتـالية للشعـور الذاتي (نقد العقـل الخالص ص٩٤) بينمـا الكوجيتو عند « هوسرل » يدور في جوهره على الوصف والتحليل وحدس الماهيات ، دون ان يضفي من عنده اية مفاهيم داخلية على المدركات الخارجية .

وقد رفض « هوسرل » ايضاً تفرقة « كانط » بين ظاهر الشيء وباطنه ، وكان يتهكم على « كانط » بسبب قوله ان الاشياء في ذاتها (البواطن) غير ممكنة الادراك وليست قابلة للفهم (التأملات ص ٢٠٦) وانما جعل « هوسرل » تلك الظواهر تمثل حقيقة الشيء كاملة دون ان تخفي خلفها اية حقيقة اخرى كامنة فيها . وبذلك اصبح كل ماهو موجود ظاهر وقابل للمعرفة من خلال الانا ، كما اصبح ظاهر الشيء يمثل في نفس الوقت ماهية هذا الشيء او هو الشيء ذاته فعلاً ، ولهذا يؤكد « هوسرل » دائماً على اختلاف مثاليته المتعالية عن مثالية « كانط » النقدية التي تعترف بوجود باطني للشيء بعيد المنال والادراك (نفس المرجع ص ٢٠٧) .

(هـ) نستخلص من الامثلة السابقة ان « هوسرل » رفض كثيرا من افكار « كانط » لكنه في نفس الوقت اخذ منه افكاراً اخرى تأثر بها وقام بتطويرها في جوانب متعددة من فلسفته ، حيث نجد « هوسرل » يؤكد انه كان ينطلق دائما من كانط والمثالية الالمانية ، وذلك كما اوضح في رسالته الى « مارفن فاربر » (انظر : تأسيس الفينومينولوجيا ص١٧) كما كان يؤكد دائما في اماكن اخرى متعددة ، احترامه لـ« كانط » واقتباسه الكثير من افكاره لاجل تطويرها وتوسيع مجالها . ومن امثلة هذه المظاهر تأثر « هوسرل » بمحاولة « كانط » تأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق (مقدمة « هوسرل » للترجمة الانجليزية لكتاب « افكار » ص٢٧) لكنه في نفس الوقت رفض اتباع « كانط » في اقتفائه مبادىء العلم الطبيعي . كما حاول التوفيق بين المثالية والواقعية ، متبعا طريقة « كانط » في قوله بوجود قضايا تركيبية قبلية ، لكن « هوسرل » استخدم اسلوبا اخر ، حيث قرر وجود قضايا معيارية تقريرية في نفس الوقت ، محللا في ذلك طبيعة كل نوع من هذه القضايا ، جامعا بينها في وحدة متكاملة تكون اساسا لامكان قيام العلم والمعرفة . وحاول « هوسرل » ايضاً التوفيق بين المثالية والواقعية ، لكن بالارتداد الى ميدان حي ومجال محايد اعلى من هذين الطرفين هو الشعور وافعاله القصدية . وتأثر كذلك بثورة « كانط » التى ارتد فيها من الطبيعة الخارجية الى العقل الداخلي ، حيث تابعه في اتجاهه المثالي وجعل الذات المتعالية هي التي تخلع على العالم اليقين وتضفي عليه شرعية وجوده ، واصبح الشعور الداخلي بشتى افعاله هو المحور الاساسي لوصف العالم الخارجي وفهم حقيقته وحدس ماهياته .

ومن ضمن المؤثرات الكانطية ايضاً اتجاه « هوسرل » في نفس طريق « كانط » عند بحثه لطبيعة المعرفة ودراسته لعملية الادراك ، محاولا كشف اسسها العامة ومبادئها الثابتة ، اي انه تناول بالبحث فعل المعرفة دون موضوعاتها ، فاصطبغت فلسفته بهذا الاتجاه المتعالي الذي قال عنه « كانط » انه يطلق على كل معرفة لاتتناول الموضوعات بقدر ماتتناول معرفتنا بهذه الموضوعات وباعتبارها ممكنة قبليا . وقد عرف « هوسرل » من « كانط » ايضاً قيمة الانا المتعالي واستطاع ان يستخدمه بطريقة مغايرة تميزت بالخصوبة والعمق ، وان كان البعض مثل « سارتر » قد اعتبر الانا المتعالي عند « هوسرل » هو نفسه الانا المتعالي عند « كانط » وانه حافظ عليه في فلسفته (الوجود والعدم ص ٢٨٩) .

لكن رغم كل هذه المؤثرات ، فان « هوسرل » لم يكن سلبيا تماما تجاه « كانط » ولم يكتف بالاخذ والاقتباس فقط ، وانما كان ايجابياً في موقفه ، حيث كان يأخذ من « كانط »

مايحتاج اليه من افكار ليعيد صياغتها بطريقة جديدة ويزيد عليها من عنده ، لكي يكمل بناء الفينومينولوجيا ويحقق الاهداف التي عجز « كانط » عن تحقيقها بفلسفته النقدية ، وذلك من وجهة نظر « هوسرل » ولكي يتمكن من اتمام رسالة « كانط » الفلسفية التي تتطلب التتمة الفينومينولوجية المتعالية . ويقرر « وولف » ان فينومينولوجيا « هوسرل » كان الغرض منها في الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه اكمل مما قامت به فلسفة « كانط » (فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ١٤٥) ويؤكد « فاربر » ايضاً هذا الرأي بقوله ان « هوسرل » في الابحاث المنطقية قد اكمل فعلا اهداف كانط ومنهجه المتعالي (تأسيس الفينومينولوجيا ص ٤٩٥) .

٥ - برنتانو ومابنونج

(أ) لا جدال في ان آراء « برنتانو » ومن بعده « ماينونج » وشروحه الموسعة لها ، كانت ذات تأثير كبير ومباشر في تكوين فينومينولوجيا « هوسرل » خاصة ان « هوسرل » نفسه كان قد تتلمذ على « برنتانو » واتجه الى دراسة علم النفس والمنطق ثم تخصص في الفلسفة بتوجيه منه ، وواظب على حضور محاضرات « برنتانو » لمدة عامين بعد تخرجه من الجامعة ، (١٨٨٤ - ١٨٨٦) وذلك بايعاز من صديقه « مازاريك » وكان يحضر ايضاً ندوات « برنتانو » التي يناقش فيها اهم المؤلفات الفلسفية وابرز المشكلات السيكولوجية مع تلامذته واصدقائه امثال « شتومبف » و« ماينونج » و « هوفلر » وغيرهم .

كان لهذا كله اثر كبير في تشكيل عقلية « هوسرل » في اول مراحل تكوينها . وكان يؤثر دائماً عن « هوسرل » عندما يذكر في محاضراته اسم « برنتانو » ان يقول عنه « استاذي برنتانو » (فاربر : تأسيس الفينومينولوجيا ص ص ٨،٩) وظل « هوسرل » على اتصال دائم باستاذه حتى اخريات حياة « برنتانو » حينما بدأ العمى يغزو عينيه تدريجياً ثم وافته المنية عام ١٩١٦ . ولاشك في ان هذه الصحبة الطويلة بين التلميذ والاستاذ ساعدت كثيراً واثرت بعمق في تكوين آراء « هوسرل » سواء في مجال علم النفس عامة او بالنسبة لفكرة القصدية خاصة ، والتي ظهرت ايضاً لدى « ماينونج » في نفس هذا الوقت ، حيث اعيد استخدام مصطلح القصدية من جديد لدى الفلاسفة الالمان ، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ارتبطوا بمدرسة « برنتانو » ثم اصبح فيما بعد من اهم وانفع المصطلحات في الفينومينولوجيا (لالاند : القاموس الفني والنقدي للفلسفة ص٢٥٩) .

(ب) كان علم النفس حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر . يدخل ضمن المباحث الاساسية والموضوعات الرئيسية للفلسفة ، ولم تكن الاتجاهات العلمية والمناهج التجريبية قد ظهرت فيه بوضوح كبير ، وانما كانت مقدماتها هي التي بدأت تغزو ميدانه تدريجياً . لذلك اصبح علم النفس في هذا الوقت يجمع في جوانبه بين مقدمات الاتجاه العلمي التقريري الجديد ، والمؤثرات الفلسفية المعيارية القديمة . وترتب على ذلك ان موضوعات علم النفس اتسع مداها لتشمل دراسة الحالات الشعورية النفسية ذات الطابع التقريري ، وكذلك الحالات العقلية ذات الطابع المعياري ، وتداخلت في هذه المرحلة الانتقالية موضوعات علم النفس مع موضوعات علم المنطق .

وقد ترتب على هذا التداخل ان ظهرت مشكلة اساسية في نهاية القرن السابق ، تمثلت في السؤال التالي : كيف يمكن الجمع بين علم النفس باعتبار انه علم تقريري ، وعلم المنطق باعتبار انه علم معياري ؟ (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٦) وكانت الاجابة على هذا السؤال تمثل المحور الاساسي الذي قامت عليه كثير من الفلسفات في اواخر القرن التاسع عشر .

في هذه الفترة ظهر « برنتانو » ليحل هذه المشكلة بطريقة مدرسية وعلى اساس مبدأ الاحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية ، التي تمثلت في فكرة « القصدية » التي كانت سائدة في العصر المدرسي الوسيط . فقرر ان لكل تجربة جانبا نفسيا (يتمثل في الفعل) وجانبا موضوعياً (يتمثل في الشيء) وكل منهما يتجه الى الاخر ويتكامل معه . والموضوع الاساسي لعلم النفس هو دراسة فعل الادراك « وقد استخدم في ذلك الحد المدرسي ـ القصد ـ لكي يصف العلاقة بين الذات والموضوع ، كما تبدو في فعل الادراك » (ويلش : فلسفة ادموند هوسرل ص ٣) .

وكانت تلك الفكرة عن « القصدية » بعد انتقالها الى « هوسرل » تمثل في نظر بعض المؤرخين الرابطة الاساسية بين فلسفة « هوسرل » خاصة والفلسفة المعاصرة عامة من جهة ، والفلسفة الوسيطة من جهة اخرى . وما شد « برنتانو » الى الفلسفة المدرسية الوسيطة ، انه كان قد بدأ تعليمه بدراسة اللاهوت والعمل في الكنيسة ، ثم تحول بعد ذلك الى دراسة الفلسفة وعلم النفس وفقا لوجهة النظر الارسطية في ثوبها الديني عند « توما الاكويني » وقد تأثر في دراسته النفسية في هذه الفترة بنظرية « القصد » التقليدية التي كانت سائدة لدى فلاسفة العصور الوسطى . والقصد عندهم هو الفعل الذي يتجه فيه العقل نحو الموضوع لكي يدركه ،

والقصدية هي خاصية الشعور حينما يشير الى او يتجه نحو الشيء ليدركه . وقد ظلت هذه الفكرة المدرسية باقية في الفلسفة الغربية الحديثة ، ثم امتدت الى الفلسفة المعاصرة ، حيث قام « برنتانو » باحيائها وتجديدها في دراساته النفسية « ولاشك في ان برنتانو كان صاحب عقل صاف وانه اقنع « هوسرل » بأهمية فكرته عن القصدية وضرورة الاخذ بها ، ولاشك ايضاً ان « هوسرل » قد اعتنق هذه الفكرة بعد تاريخ طويل لها ، وكان عليه ان يبين بكل دقة المعاني الجديدة التي اضافها اليها » (نازلي اسماعيل : مقدمة الترجمة العربية للتأملات الديكارتية ص ص ٢١ ،٢٢)[٧] .

(ج) كانت الاتجاهات التجريبية قد بدأت تظهر في علم النفس قرب نهاية القرن الماضي على يد « ڤونت » و « فشنر » و « بوخنر » وغيرهم ، لذلك وجدنا « برنتانو » يساير هذا الاتجاه التجريبي ويتأثر به ، ويقوم بوضع كتاب في علم النفس يعتبر من اهم مؤلفاته ومن ابرز الكتب التي ظهرت في عصره آنذاك ، هو « علم النفس من وجهة النظر التجريبية » وكان اول مانشر بالالمانية عام ١٨٧٤ ثم اعيد طبعه بعد ذلك لاهميته مرات عديدة (وقد قام « موريس دي جاندياك » بنقله الى الفرنسية في ترجمة مشهورة مع مقدمة مستفيضة عام ١٩٤٣) هذا الى جانب كتاب اخر ألفّه « برنتانو » عن الاخلاق بعنوان « مصدر المعرفة الاخلاقية » ونشر عام ١٨٩٩ ، بالاضافة الى عدد آخر من المؤلفات الفلسفية المتنوعة .

يقول « برنتانو » في مقدمة الطبعة الاولى لكتابه علم النفس « ان عنوان هذا العمل يشير الى موضوعه ومنهجه ، فقد اقمت علم النفس على اساس من وجهة النظر التجريبية ، وكان استاذي الوحيد في ذلك هو التجربة ، ورغم هذا فقد شاركت فلاسفة آخرين الاعتقاد في ان هموم المثالية لاتتعارض مع وجهة النظر تلك ، والفكرة التي انطلقت منها في منهج علم النفس سوف تتضح في الكتاب الاول من تلك الكتب التي يشتمل عليها هذا العمل ، حيث يدرس الكتاب الاول علم النفس باعتبار انه علم ، بينما يدرس الكتاب الثاني الظواهر النفسية عامة .... » (علم النفس من وجهة النظر التجريبية ، الترجمة الفرنسية ص ٢١) وعلى هذا فقد اختص الجزء الاول من الكتاب بدراسة علم النفس وفقا للمنهج التجريبي ، فتحدث فيه « برنتانو » عن موضوع هذا العلم من حيث هو علم للظواهر النفسية ، مع توضيح منهجه ، وبيان دور التجربة وقيمة الاستقراء وطرق التحقق فيه . اما الجزء الثاني فيبحث في الظواهر النفسية عامة ، ويبين مدى تمايزها عن الظواهر الطبيعية ، ويتعرض فيها للشعور الداخلي مع تقسيم النشاط النفسي الى ثلاثة اقسام هي : تمثلات واحكام وظواهر حب او كراهية . وهذه كلها من وجهة نظره

حالات للقصد الشعوري .

وقد عرض « برنتانو » ايضاً في نفس الكتاب رايه في ان الظواهر النفسية تشتمل ضمنيا على اتجاه قصدي قائم في الشعور ، وان البحث عن الحقيقة يكون في عملية ادراك الشعور لهذه الظواهر القصدية (ص ١٠٥) لان الحقيقة ليست قائمة في الاشياء الخارجية ، وانما هي موجودة داخلياً عندما تكون موضوعاً عقلياً كامناً في الذات وممتزجة بالشعور ، وهي تصبح كذلك بفضل الطبيعة القصدية للشعور . والشعور الانساني الخالص غير موجود بذاته ، وانما لابد من ان يتجه نحو الاشياء ليلتحم بها ويدركها ، وكل فعل نفسي للادراك يصاحبه دائماً شعور مرتبط به (ص ١٤٧) ووظيفة علم النفس هي دراسة هذا الفعل القصدي الادراكي وفض مضمونه الذي يحوي الحقيقة .

(د) انتقلت اغلب هذه الاراء من « برنتانو » الى « الكسيوس ماينونج » الذي كان من اكبر تلامذته في السن ومن الصفوة الخاصة التي تدين بالولاء لشخصية وفكر « برنتانو » مع مجموعة اخرى من الاصفياء مثل « شتومبف » و «هوفلر » ثم « هوسرل » . وبعد مرض « برنتانو » واعتزاله الحياة العامة برز « ماينونج » في الميدان ليحتل مكانه ، حيث تحولت اليه الانظار تدريجياً ، خاصة عندما شغل كرسي استاذية الفلسفة بجامعة « جراتس » مع توالي ظهور مؤلفاته المتنوعة في علم النفس والاخلاق ، والتي من اهمها « عن الانفعال حين يكون مشيراً الى معنى عام ١٩١٧ ، ثم « عمل تمهيدي لنظرية عامة في القيمة » وقد صدر عام ١٩٢٣ بعد وفاته ، بالاضافة الى عدد اخر من المؤلفات الفلسفية المتنوعة .

اشتهر « ماينونج » بنظريته عن الاشياء والصلة التي تربطها بالشعور ، وكان هذا العمل بمثابة توسيع وشرح لمحتوى نظرية « برنتانو » عن الاحالة القصدية المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية ، حيث تطرق « ماينونج » الى معالجة عديد من المشكلات النفسية والمنطقية على طريقة استاذه . وقد ذهب في ذلك الى ان المنطق باعتباره يبحث في الصدق ويحدد معايير الحقيقة ، فان قوانينه يجب ان تكون هي المبادىء العامة التي يقوم عليها علم النفس ، لانها هي التي توضح الشروط الواجب توافرها في عملية الادراك حتى نشعر بالحقائق البديهية في الحالات النفسية (فاربر : تأسيس الفينومينولوجيا ص١٣١) ورغم ان « هوسرل » لم يتأثر بكل آراء « ماينونج » الا انها كان لها دور في تكوين افكاره ، وفي محاولته تطوير المنطق وعلم النفس لتأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي جديد يستهدف ادراك الحقيقة

الكلية المجردة .

وقد اهتم « ماينونج » ايضاً في فلسفته بفكرة «القصدية » فذهب مثل استاذه الى ان الشعور او فعل الادراك العقلي يتجه بطبيعته دائما نحو الاشياء القائمة امامه ، لان هذا الاتجاه القصدي هو من طبيعة الشعور نفسه . ويفرق « ماينونج » في تحليله للحالات العقلية بين جانبين : الفعل او النشاط من جهة ، ثم المضمون او المادة من جهة اخرى ، وكل واحد من الجانبين يتجه بطبيعته نحو الاخر (ريونز ، داجوبرت : قاموس الفلسفة ص ١٩٥) فالشعور لابد من ان يكون شعورا بشيء ، وهذا الشيء نفسه ليس الا ظاهرة نفسية تقوم في الشعور ، وذلك مثلما قال « برنتانو » سابقاً . بل ان « ماينونج » « تأثر ايضاً بتقسيم استاذه للنشاط النفسي الى تمثلات واحكام وعواطف حب اوكراهية ، مع ادخال بعض التعديلات الطفيفة وغير الجوهرية ، الامر الذي يدعو الى اعتبار « ماينونج » مجرد شارح لنظريات وآراء « برنتانو » دون ان يضيف اليها شيئاً يذكر او يبدع فيها جديدا .

(هـ) تأثر « هوسرل » بنظرية استاذه « برنتانو » عن قصدية الشعور ، وبالشروح الموسعة التي قام بها « ماينونج » لهذه النظرية بالذات . وكان « هوسرل » يقدر استاذه كل التقدير ، ويحترم آراءه التي تتلمذ عليها هو وغيره من مفكري عصره ، لذلك وجدناه يستعين بفكرة القصدية في سعيه لتأسيس الفينومينولوجيا كعلم وصفي للشعور . لكن « هوسرل » يؤكد في نفس الوقت وباستمرار انه رغم تأثره بعلم النفس القصدي عند « برنتانو » الا انه طور فكرة استاذه عن القصدية بالذات وسار بها في طريق جديد مختلف . فيقول في مقدمة الترجمة الانجليزية لكتابه « افكار » (ص٢٣) ان من يستبعدون الرد الفينومينولوجي من فلسفته يهدمونها ، لان مايتبقى منها بعد ذلك هو علم النفس القصدي الذي تتحدد اهميته في بعض الجوانب وفقا لمفهوم « برنتانو » دون نظر لما طرأ عليه من تغيرات . ثم يستطرد قائلاً « والحقيقة الكبرى تتمثل في احترام وتقدير المؤلف (اي هوسرل) لذكرياته عن هذا المفكر الموهوب (برنتانو) باعتباره معلمه ، وانه مقتنع تماما بأن جهده في تحويل المفهوم المدرسي للقصدية الى مفهوم جذري وصفي لعلم النفس ، ادى الى اكتشاف عظيم لم يكن ممكنا للفينومينولوجيا بدونه ان تظهر الى الوجود اطلاقاً . ومن ثم فلا اقل من ضرورة توضيح الاختلافات الجوهرية المميزة لعلم النفس الخالص المتضمن في الفينومينولوجيا المتعالية ، وعلم النفس عند برنتانو » (نفس المكان) .

واذا كانت القصدية فكرة تقليدية سادت في العصور الوسطى ، فان اعـادة اكتشاف « برنتانو » لها في العصر الحديث تعد من وجهة نظر « هوسرل » كسباً كبيراً للفكر المعاصر عامة وللفينومينولوجيا خاصة ، وهو يقول في هذا الشأن « ان البرهان على ان الانا افكر ، اي الحالة القصدية للشعور ، وهي الشعور بشيء ما ، لايكون منتجاً الا بتوضيح الطابع الاصلي لهذا التأليف ، وهذا معناه ان هذا البرهان وحده يجعل من اكتشاف « فرانتز برنتانو » المهم ، وهو ان القصدية هي الطابع الوصفي الاساسي للظاهريات النفسية ، اكتشافا منتجاً ، وهو يسمح لنا حقاً باستخلاص منهج العلم الوصفي للشعور ، وهو منهج فلسفي ومتعال بقدر ما هو نفسي » (تأملات ديكارتية ، الترجمة العربية ص ١٥١) .

ورغم هذا الاعتراف بأهمية اكتشاف « برنتانو » لفكرة القصدية ، الا ان « هوسرل » انتقد استاذه بعد ذلك في نفس « التأملات » لانه لم يستكشف كافة امكانيات التحليل القصدي « حقاً ان الاصلاح الجذري الوحيد في علم النفس يقوم على التوسع في علم النفس القصدي ، ولقد طالب برنتانو بذلك من قبل ، لكنه لم ير مـع الاسف مايحقق المعنى الاسـاسي للتحليل القصدي .... » (ص ١٦١) وهذا ماكرس « هوسرل » له جهده وفكره لاستكماله في محاولة بناء الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني يعتمد جوهريا على فكرة القصدية ، لكن من منظور خصب جديد . وبالاضافة الى ذلك يلاحظ ان « برنتانو » ومن بعده « ماينونج » اقتصر اهتمامهما في بحوثهما النفسية على دارسة الحالات النفسية وموضوعات الادراك في هيئة فردية جزئية ، لانهما لم يكونا قد اكتشفا بعد المعنى الاساسي و الحقيقي للتحليل القصدي . اما « هوسرل » فقد تخطى هذا الموقف وسعى الى تحويل هذه الفرديات وتلك الجزئيات الى حقائق كلية وماهيات عامة ، وذلك من خلال منهجه في الردود ، وبـاستخدام التحليـل القصدي الذي ضـاع من « برنتانو » و « ماينونج » سابقاً .

يضاف الى ذلك ان « برنتانو » استعان بالافعال العقلية ليميز بين الظواهر الفيزيائية والظواهر النفسية ، حيث انتهى الى ان الاخيرة فقط هي التي تنطوي على الضرورة واليقين والحيوية ، وانها دائما تقصد موضوعاتها وتتجه اليها لتدركها تلقائياً ، ثم ركز جهوده على دراسة الافعال القصدية في ارتباطها بموضوعات الادراك القائمة في العالم الخـارجي . اما « هوسرل » فقد طور هذا المعنى القصدي البسيط ووسـع استخدامه في تحليل فعل الادراك العقلي ، واهتم بدراسته اكثر ليس من حيث ارتباطه بموضوعات العالم الخارجي ، وانما من

حيث صلته بالشعور الداخلي وافعاله القبلية . واصبح التحليل القصدي للتكوين الشعوري يختص عنده بدراسة عمليات الربط والتأليف وحدس الماهيات وغيرهـا بطريقـة اكثر عمقـاً وخصوبة ، عما كانت عليه القصدية عند برنتانو » حتى ان « هوسرل » بعد ان قام بتطوير فكرة القصدية انتهى الى تأسيس علم نفس فينومينولوجي متعـال يختلف جوهـريا عن علم النفس القصدي الذي كان « برنتانو » قد ابرز اهميته فقط من قبل ، دون ان يتمكن من ارتياد آفاقه الرحبة ومجالاته الواسعة .

٦ ـ المذهب الظاهري
وتطور مصطلح « الفينومينولوجيا »

(أ) « الظاهر » او « الظاهرة » هو الموضوع الاساسي الذي يدرسه اصحاب كل من « المذهب الظاهري » و « علم الظواهر » وذلك في مقابل « الباطن » الذي رفضوا دراسته ـ وان كانوا قد اختلفوا حول طبيعته ـ لكنهم لم يختلفوا حول دراسـة « الظاهر » بـاعتباره موضوعاً للبحث ، ويطلق على هذا اللفظ في الاصل اللاتيني Phenomenon أي « الظاهرة » ، وذلك في مقابل Nomenon أي « الباطن » ، حيث اشتقت من هذه المصطلحات عـدة مذاهب واتجاهات فلسفية وعلمية متنوعة .

ولايختلف معنى كلمة « الظاهر » في اللغة العربية عنه في اللغات اللاتينية الحديثة ، اذ يقصد بها ماظهر من الشيء مقابل ماخفي منه ، يقـول « الفيروز ابـادي » في « القامـوس المحيط » (جزء ٣ ص ٨٢) عند الحديث عن الظاهر « ظهر بحاجتي وظهَّرهـا (بتشديـد الهاء) واظهرها (بتشديد الظاء) جعلها بظهر ، اي وراء ظهر ، واتخذها ظِهْريا (بالكسرة) وظهر ظهوراً تبيّن .... الظِّهارة بالكسرة نقيض البطانة ، وظاهر بينهما طابق » .

وكذلك الحال عند ابن منظور في « لسان العرب » (جزء ٢٠ ـ ص ٥٢٠) حيث يقول في كلامه عن الظاهره الظهر من الشيء خلاف البطن » ويقول ايضاً ان لكل موجود وجهين : ظاهر وباطن ، وقد يقوم احدهما مقام الاخر ، اي يصبح الباطن ظاهرا وبالعكس ، ذلك من الناحية النسبية « قال الفراء : العرب تقول : هذا ظهر السماء وهذا بطن السماء لظاهر الذي تراه » (نفس المرجع ص ٥٢١) ، وورد نفس المعنى للكلمة في « المعجم الوسيط » للمجمع اللغوي ، حيث يقال ظهر الشيء ظهوراً ، اي تبين وبرز بعد الخفاء ، والظاهر من الشيء اعلاه او مايبدو

منه للادراك (ج ٢ ، ص ٥٨٤) .

وهكذا نجد ان معنى الكلمة في اللغة العربية هو ماظهر من الشيء ، وان ظاهر الشيء يقابل باطنه ، و« الظاهر » في العربية مفرد مذكر ، جمعه « الظواهر » بينما « الظاهرة » مفرد مؤنث ، جمعها « الظاهرات » وكل من المصطلحين سواء كان مذكراً أم مؤنثا يؤدي نفس المعنى المقصود سابقاً ، والذي لايختلف عن معناه في اللغات اللاتينية الحديثة وذلك من الناحية اللغوية الخالصة .

والمعنى الفلسفي لكلمة « الظاهر » لدى فلاسفة الغرب[٨] يعتمد على المعنى اللغوي السابق ، ثم يزيد عليه كثيراً من السمات الفلسفية . فالظاهر هو الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس والتي تدور حولها المعرفة عامة ، وكانت كلمة الظاهر تعني في الفلسفة اليونانية الموضوعات الجزئية الحسية المتغيرة التي تقف في مواجهة الكليات العقلية الثابتة اي الماهيات ، ومن ثم كانت المعرفة الظاهرية بهذا المعنى في العصر . اليوناني تعبر معرفة غير صحيحة ، وليست يقينة لاعتمادها في عملية الادراك على الحواس ، عكس المعرفة القائمة على الماهيات الكلية الثابتة ، والمعتمدة على العقل وبديهياته اليقينية . لكن تغير هذا المعنى في العصر الحديث خاصة بعد تقدم العلم التجريبي ، حيث اصبحت الظواهر هي الموضوع الحقيقي للادراك والمعرفة ، وذلك لدى عدد كبير من الفلاسفة (دائرة المعارف البريطانية ، جزء ١٧ ص ٧٠٢) ولم تظهر اهمية هذا المصطلح في الفلسفة الحديثة بصورة واضحة الا منذ عصر « كانط » تقريبا ، ثم تعددت بعد ذلك المذاهب والاتجاهات الفلسفية في تقديرها وفهمها للظواهر .

وقد توسع « داجوبرت » في ايراد المعاني الفلسفية لهذه الكلمة في قاموسه الفلسفي ، فجعل كلمة « الباطن » مقابلة لكلمة « الظاهر » في اللغات اللاتينية الحديثة ، ثم اورد معاني الكلمة المتعددة في الفلسفة (القاموس الفلسفي ، ص ١٥) . فالظواهر تعني من الناحية العامة حضور الاشياء امام الشخص الملاحظ ، ومن الناحية المعرفية قد تعني الملاحظة الحسية للحوادث ، وقد يقصد بها الموضوع الموجود في زمان محدد ومكان معين ، والمرتبط بالمقولات العقلية ـ حسب راي « كانط » ـ والذي يمكن ان يكون موضوعا للتجربة والمعرفة الانسانية ، وذلك في مقابل باطن الشيء او الموجود في ذاته . وأخيرا قد يقصد بهذه الكلمة من الناحية الميتافيزيقية درجة بسيطة جدا من درجات الحقيقة ، او انها حكم ذاتي متناقض عن الحقيقة التي يجب ان تعلو على الجزئيات الحسية بشتى ظواهرها المختلفة وتقتصر على الماهيات

العقلية ، وذلك حسب المعنى اليوناني القديم الذي مازال له انصار كثيرون في العصر الحديث .

ولايختلف معنى « الظواهر » هنا عما ذهب اليه « لالاند » في « القاموس الفني والنقدي للفلسفة » وان كانت تعريفاته اشد عمقا واكثر دلالة من التعريفات السابقة ، فهو يرى ان « الظاهر » مايظهر للشعور ويتم ادراكه فيه سواء من النظام الطبيعي او النفسي ، وفي بعض الاحايين يقال « ظواهر بيولوجية » حيث يكون المقصود حينئذ معنى ادق ، اي مجموعة الظواهر التي تتكون منها موضوعات هذا العلم او غيره من العلوم المختلفة (ص ٧٦٥) ثم يذكر بعد ذلك في فقرة مستقلة ، معنى الظواهر عند اهم فيلسوف حديث اشاع استخدامها وهو « كانط » الذي يقصد بهذه الكلمة كل مايظهر للشعور في الزمان والمكان ويكون موضوعا ممكنا للتجربة ، وان مادة المعرفة عنده تدور حول هذه الظواهر فقط ، وذلك في مقابل « الباطن » الذي لايمكن ادراكه . وعلى هذا فالظواهر من وجهة نظر « كانط » تمتلك حقيقة موضوعية هي مادة المعرفة (لالاند : نفس المرجع ص ٧٦٦) .

ثم يورد « لالاند » بعد ذلك تعليقا على كلمة « الظاهر » لفيلسوفين ومؤرخين فرنسيين هما « لاشلييه » و « روبان » حيث ارادا التفرقة بين معنى « الواقع » Fait — Fact و« الظاهر » Phenomene —Phenomenon فلسفيا ، وقد استشهدا في هذه التفرقة ببعض اقوال « بول چانيه » ، فالواقع ظاهر متوقف ، محكوم محدود ذو ثبات نسبي ، بينما الظاهر واقع متغير متبدل من حال الى آخر ، انه الحقيقة التي تتغير وتتحول من لحظة الى اخرى (التعليقات هامش ص ٧٦٥) وفي تاريخ الفلسفة نجد ان « تين » اهتم بالواقع ، بينما انصب اهتمام « رينان » على الظواهر بمعناها السابق ، ونجد « مين دي بيران » ينظر للظاهر باعتبار أنه معطى حسي داخلي خالص ، اما الواقع فهو الظاهر المتبنى بواسطة الانا او الموضوع من خلالها ويجدها (لالاند : نفس المرجع ص ٧٦٥) ونحن لن ندخل في تفصيلات تاريخية للتفرقة بين الواقع والظاهر ، لكننا نستطيع ان نقرر مبدئيا ان « الواقع » هو الموضوع الخارجي ، بينما « الظاهر » هو التبديات التي تظهر لهذا الواقع داخل الشعور ، ومن ثم نجد تداخلا بين كل من المصطلحين باعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة .

(ب) وقد تفرعت من كلمة « الظاهر » عدة مذاهب واتجاهات فلسفية اخذت اصطلاحها من نفس هذه الكلمة ، اهمها « المذهب الظاهري » Phenomenalism [٩] ، و « علم الظواهر Phenomenology او « الفينومينولوجيا » وذلك في معان متعددة في مجال الفلسفة وعلم النفس والمنطق .

ويطلق اصطلاح « المذهب الظاهري » على النظام القائل بأنه لاتوجد معرفة اطلاقا الا بواسطة الظواهر ، وان الادراك لايمكن ان يتم الا اعتمادا على مايظهر من الاشياء فقط دون باطنها الخفي ، مع ملاحظة ان هناك نوعين من الظواهر : طبيعية وعقلية (داجوبرت : القاموس الفلسفي ص ٢٣١) فالظواهر الطبيعية هي مجموع مايظهر من الاشياء الخارجية والتي يمكن ادراكها حسيا لتتحول الى موضوع معرفي عقلي ، بينما الظواهر العقلية هي مايظهر في شعور الانسان من احداث عقلية ، او نفسية داخلية يمكن ادراكها بالاستبطان او بالشعور الداخلي ، لتصبح ايضا موضوعا معرفيا ، بالضبط مثل الظواهر الطبيعية .

وتوجد داخل المذهب الظاهري عدة اتجاهات معرفية وانطولوجية واختلفت في فهم هذا المعنى السابق للظواهر ، واختلفت ايضاً حول طبيعة الباطن القائم خلف الظاهر ، رغم اتفاقها كلها على استبعاده والاقتصار في عملية الادراك على الظاهر فقط . ويمكن تحديد اساس الاختلاف حول السؤال الانطولوجي ـ وليس المعرفي ـ المتعلق بالمصدر الموضوعي لتلك الظواهر (دائرة المعارف البريطانية ، جزء ١٧ ص ٦٩٩) فهناك اتجاه في « المذهب الظاهري » يقرر وجود حقيقة موضوعية او باطن خفي له ظواهر خارجية متغيرة ، لكن هذه الحقيقة الموضوعية او ذلك الباطن الخفي لايمكن ادراكهما اطلاقا ، لانهما أعلى وأبعد من أن نصل اليهما بمعرفتنا الانسانية المحدودة بالادراك الحسي الذي لايمكنه النفاذ الى الباطن ، وانما يكتفي بما يظهر منه امام الحواس . ومثل هذا الاتجاه المعرفي الخالص يبدو في آراء اللاأدريين والفلسفة النقدية وكذلك التجريبيين والوضعيين .

وهناك اتجاه آخر في « المذهب الظاهري » يقوم على اسس انطولوجية ، لكنه يتخذ في النهاية صورة معرفية ، وهو عكس الاتجاه السابق ، اذ ينكر وجود جوهر خفي ثابت خلف كل تغير ظاهري ، فالحقيقة تتمثل في الظواهر المتغيرة ، ولاتوجد حقيقة اخرى عداها ولا باطن وراءها ، وقد قال بهذه الاراء « هيراقليطس » قديما و « رينوفيه » حديثا ، وغيرهما من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين . ويلاحظ ان ظاهريتهم الانطولوجية تلك تقتضي بالضرورة نوعا من الظاهرية المعرفية . وقد تأثر « هوسرل » بهذا الاتجاه الثاني الذي يرفض وجود باطن للشيء ، والذي ينكر الشيء في ذاته ، وقد رأيناه من قبل ينقد، « كانط » من اجل هذا السبب ويرفض متابعته في هذا الاتجاه .

(ج) وقد امتدت مؤثرات « المذهب الظاهري » لتصل الى كثير من المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة ـ وكلمة « فينومينولوجيا » Phenomenology مكونة في اصلها اللاتيني من

مقطعين يعنيان لغويا « علم الظواهر » ولم يكن من السهل استخدام هذه الكلمة المركبة في ترجمتها العربية ، قد اوضحنا في مقدمة البحث اسباب استخدام الاصل اللاتيني في حروف عربية تتمثل في كلمة « الفينومينولوجيا » ولاشك في أن هناك تداخلا بين المذهب الظاهري والفينومينولوجيا (او علم الظواهر) باعتبار ان كلا منهما يجعل « الظواهر » هي الموضوع الاساس للدراسة ، الا أنه ـ في نفس الوقت ـ توجد اختلافات بينهما في فهم طبيعة هذه الظواهر وكيفية تناولها بالدراسة . وتتمثّل عناصر الاتفاق البسيطة بينهما في ان كلا منهما يدرس الظواهر الخارجية كما تبدو للذات الانسانية وكما يدركها الشعور الانساني ، وكل منهما ايضا يهمل بواطن الاشياء التي لاتبدو لنا في هيئة ظواهر الا انهما سرعان مايختلفان بعد مسيرة قليلة ، حيث يقنع المذهب الظاهري ـ بفروعه المختلفة ـ بأن يبقى مجرد وجهات نظر متفرقة سواء في الفلسفة او المنطق او علم النفس ، بينما تطمح الفينومينولوجيا لان تصبح علما كليا دقيقا ، تقوم عليه بقية المعارف وتؤسس عليه كل العلوم الممكنة ، وذلك بدلا من أن تكتفي بكونها مذهبا جزئيا في فرع من فروع المعرفة ، ولعل هذا الهدف الصعب والبعيد للفينومينولوجيا يوضح كيف أنها تخطت حدود المذهب الظاهري لتسعى الى هدف أعلى ، هو تأسيس المعرفة البشرية على مبادىء قبلية يقينية .

وهناك اختلاف جوهري آخر بين المذهب الظاهري والفينومينولوجيا ، فقد اتخذ الاول عدة صور فلسفية اصابها الجمود بمضي الزمن ، واصبحت مجرد انساق فردية مغلقة ، لاتقدم نفعا الى المعرفة البشرية ، وهذا مارفضه « هوسرل » في الفينومينولوجيا التي تحارب كل تفكير نسقي جامد ، والتي تسعى لان تكون جهدا معرفيا مفتوحا يخدم كل تطور وتقدم ، لذلك هاجم « هوسرل » المذهب الظاهري في ختام مقالته بدائرة المعارف البريطانية قائلا « والفينومينولوجيا تطلب من اصحاب المذهب الظاهري ان ينبذوا الانساق الفلسفية الخاصة المغلقة ، وان يساهموا مع الاخرين في عمل قاطع في سبيل اقامة فلسفة دقيقة ودائمة »[١٠] .

(د) لقد كان « هوسرل » اول فيلسوف في العصر الحاضر اعطى لكلمة « الفينومينولوجيا » هذا المعنى العميق وحدد طريقها العام لتصبح علما كليا مفتوحا وليس مذهبا جزئيا . الا أن هذه الكلمة نفسها كانت قد استخدمت قبل « هوسرل » بفترة طويلة وفي معانٍ متعددة ، وقد تتبع « لالاند » تاريخ استخدام تلك الكلمة بشتى معانيها منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي (القاموس الفني والنقدي للفلسفة ص ٧٦٨) فوجد انها وردت لاول مرة عام ١٧٦٤ باسم « نظرية الظاهر » وذلك كعنوان للجزء الرابع من كتاب « لامبير »

عن « الاورجانون الجدد » ، ويبدو انه اول من وضع هذا المصطلح في صورة نظرية عامة وليس مذهبا خاصا ، حيث تطور فيما بعد ليصبح علما ، وقد تشعب هذا المعنى لنظرية الظاهر الى عدة معان مختلفة كل الاختلاف من فيلسوف الى آخر ، وان كان بعضهم قد اقترب بعض الشيء من معناها الحالي عند « هوسرل » .

وبعد « لامبير » استخدم « كانط » نفس المصطلح في عدد من مؤلفاته ، أهمها « نقد العقل الخالص » عام ١٧٨٠ وكذلك « المبادىء الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة » عام ١٧٨٦ وعدد آخر من كتبه ورسائله . ومن بعده جاء « هيجل » ليستخدم نفس الكلمة بمعنى مخالف ويطلقها على واحد من اهم مؤلفاته الفلسفية هو « فينومينولوجية الروح » عام ١٨٠٧ ، ثم استخدمها بعد ذلك « هاملتون » عام ١٨٥٨ في محاضراته عن علم النفس والمنطق والميتافيزيقا وفي عام ١٨٦٩ وردت الكلمة عنوانا لكتاب من كتب « هارتمان » هو « فينومينولوجية الضمير الاخلاقي » ووردت أيضا نفس الكلمة في أواخر القرن التاسع عشر في نصين فرنسيين لدى « رافيسون » و « أميل » (لالاند : نفس المرجع ـ هامش ص ٧٦٨) .

لكن منذ بداية القرن العشرين نجد ان « هوسرل » قد استخدم اصطلاح « الفينومينولوجيا » بطريقة جديدة ومغايرة تماما لطريقة الذين سبقوه ، وذلك في محاولته الجادة لتأسيس علم كلي جديد وقائم على مبادىء يقينية عامة ، تكون هي الاساس لكل معرفة ممكنة . وقد استفاد في محاولته تلك من الكثير من افكار السابقين عليه والمعاصرين له . لكن هل كان « هوسرل » في عمله هذا مجرد ناقل ومقتبس ؟ أم أنه كان مبدعا ومجددا ؟

٧ ـ ماهو الجديد في الفينومينولوجيا عند « هوسرل » ؟

(أ) ان الاستعراض السابق للمؤثرات المتعددة في فلسفة « هوسرل » يوحي من الوهلة الاولى بأن الفينومينولوجيا عنده عبارة عن خليط مركب من افكار وآراء عدد كبير من الفلاسفة الذين تأثر بهم « هوسرل » . فقد اخذ عن « افلاطون » فكرة الماهيات الثابتة ، واقتبس من فلاسفة العصور الوسطى ـ عن طريق « برنتانو » و « ماينونج » ـ فكرة القصدية ، كما عرف من « ديكارت » قيمة الكوجيتو ، واستفاد من « المونادولوجيا » عند « لايبنتز » ، وتأثر ببعض آراء « كانط » في محاولته تأسيس العقل على مبادىء يقينية ثابتة . بالاضافة الى أنه أخذ الفكرة الجوهرية لفلسفته من « المذهب الظاهري » حيث جعل ظاهر الشيء هو موضوع الادراك ومجال المعرفة ، دون ان يكون وراءه باطن خفي ، كما اقتبس من العلم طريقته المنهجية الوصفية ،

ومن الرياضة تحليلاتها العقلية الدقيقة . بل ان « هوسرل » أخذ عن سابقيه نفس مصطلح « الفينومينولوجيا » مع مجموعة اخرى من المصطلحات الفلسفية مثل - القصدية » والتعالي » و« الحدس » وغيرها . اذن ماذا اضاف « هوسرل » نفسه ؟ وما هو الجديد الذي جاء في الفينومينولوجيا ؟

اذا حاولنا الاجابة عن هذه الاسئلة من خلال نظرة سطحية عابرة ، فستكون النتيجة بالضرورة هي الحكم بأن « هوسرل » كان مجرد ناقل ومقتبس من السابقين عليه ، وان الفينومينولوجيا عنده ماهي الا فلسفة تلفيقية لم تقدم جديدا الى الفكر الفلسفي . لكن النظرة التحليلية النقدية لموقف « هوسرل » بالنسبة لسابقيه وحسب مفهوم التجديد المعاصر ، تؤكد عكس ذلك تماما . فقد تبين لنا عند دراسة المؤثرات السابقة على « هوسرل » ان كل فكرة اقتبسها من غيره ، كان يقوم بتحويرها وتغييرها لكي تتناسق مع بقية آرائه وتتوافق مع افكاره الاخرى ، وذلك في شكل فلسفي جديد وفي هيئة نسق عقلي مبتكر لم يكن موجودا في صورته الكلية الحالية عند غيره من السابقين . وينطبق نفس الوضع على المصطلحات التي اخذها من سابقية بحروفها اللفظية ، لكنه غير من مدلولها في المعنى والمحتوى . وبذلك اصبحت معظم الموضوعات الداخلية في الفينومينولوجيا تقليدية ومقتبسة - باعتراف « هوسرل » نفسه - بينما الجديد الذي اتى به يبدو اكثر وضوحا في طريقة تناول هذه الموضوعات وفي اسلوب معالجتها ، كما ان كيفية تجميع محتوياتها في شكل جديد وهيئة مبتكرة ، هي التي جعلت الفينومينولوجيا تمثل حاليا تيارا فلسفيا متطورا ، وهي التي أعطت « هوسرل » مكانة بارزة واضفت عليه اهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة المعاصرة . مثله في هذا الشأن كمثل غالبية الفلاسفة المعاصرين الذين يوجهون جهودهم الابداعية الى منهج التفكير نفسه ، والى طريقة تناول الموضوعات التقليدية واعادة صياغتها في اشكال فلسفية جديدة وقوالب فكرية مبتكرة .

(ب) ولقد بدأنا دراستنا في أول هذا الفصل - الخاص بالمؤثرات السابقة على « هوسرل » - بفكرة اساسية سوف ننظر من خلالها الى الفينومينولوجيا ، ذهبنا فيها الى أن الفلسفة المعاصرة خاصة لم تأت بجديد يذكر من حيث موضوعات التفلسف ، لان معظم هذه الموضوعات ورد لدى الفلاسفة السابقين . وانما غالبية الجديد فيها حاليا يدور حول طريقة فهم الافكار السابقة ، وينصب على اسلوب تناول تلك الموضوعات التقليدية ، وكيفية تجميعها في شكل فلسفي جديد لم يكن موجودا من قبل . وهذه الخاصية الجوهرية هي التي تفرق الفلسفة

عن العلم .

ان الافكار الفلسفية بمثابة معرفة لاتراكمية ، يمكن ان تتجاور موضوعاتها وتتكرر كثيرا لدى الفلاسفة في مختلف العصور التاريخية دون اي تسلسل او ترابط ، بينما تعتبر الافكار العلمية بمثابة معرفة تراكمية يمحو الجديد فيها كل قديم سابق عليه ، وحيث لايمكن أن تتكرر موضوعاتها المكتشفة عند العلماء المبدعين طوال تاريخ العلم . ومن ثم فان الابداع في هذا المجال العلمي يتمثل اساسا في اكتشاف المزيد من المعارف الجديدة التي كانت خافية علينا . وذلك على العكس من الابداع الفلسفي الذي اصبح ينصب حاليا على الشكل والاسلوب وطريقة المعالجة ، اكثر من السعي وراء اكتشاف الجديد من موضوعات التفلسف ذاتها . وهذا الاختلاف هو من السمات الاساسية المميزة للتفكير الفلسفي دون التفكير العلمي ، خاصة في الوقت الحاضر .

لذلك وجدنا « هوسرل » ـ كفيلسوف معاصر ـ يعترف دائما بتأثير السابقين عليه ، ويؤكد أنه لايمكن للفيلسوف التخلص تماما من موضوعات التراث الفلسفي الضخم الذي اسسه الفلاسفة السابقون . لكنه يطلب منا في نفس الوقت ان نأخذ حذرنا من هذا التراث (تأملات ص ١٠٦) بمعنى ان لاننغمس فيه كلية او نقتبسه كما هو ، وكذلك لا نرفضه تماما ونوقف تطوره ، وإلا انعدم الابداع والتجديد والتواصل . بل ان واجب الفيلسوف حاليا هو اعادة تناول التراث الفلسفي مرة اخرى ، لكن بمعالجة جديدة وبنظرة مغايرة . حيث يتحقق حينئذ الابتكار المعاصر في الطريقة والمنهج . وفي نفس الوقت يظل الارتباط قائما بالتراث الفلسفي من خلال الاحتفاظ بموضوعات التفلسف التقليدية .

حاول « هوسرل » ان يجعل من فلسفته مثالا تطبيقيا لهذا الموقف الذي يجمع بين التراث بموضوعاته التقليدية من جهة ، والتجديد المعاصر في الصياغة والشكل من جهة أخرى . فكيف تمكن من تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني جديد ؟ وكيف عالج موضوعاتها بمنهجه المبتكر ليعطيها شكلا فلسفيا جديدا لم يظهر عند غيره من الفلاسفة السابقين ؟ ان الاجابة عن هذه الاسئلة تقتضي منا اولا دراسة ظروف وخصائص العصر الذي نشأ فيه « هوسرل » والذي تأثر بتياراته الفكرية التي ساعدته على تكوين فلسفته ، مع بيان مراحل اكتمال الفينومينولوجيا على يديه لتظهر في صياغة فلسفية جديدة .

« الفصل الثاني »

مراحل اكتمال الفينومينولوجيا عند هوسرل

١ ـ عصر « هوسرل » ومرحلة الدراسة .

٢ ـ حياة « هوسرل » الفكرية بعد الدراسة .

٣ ـ مشكلة المعرفة ودراسة الرياضة (المرحلة النفسية).

٤ ـ الانتقال الى دراسة المنطق وتطويره (المرحلة المنطقية) .

٥ ـ نقد علم النفس التجريبي والتحول الى الفينومينولوجيا المتعالية (المرحلة الفينومينولوجية) .

٦ ـ الصورة النهائية للفينومينولوجيا وتعريفها عند « هوسرل » .

١ ـ عصر « هوسرل » ومرحلة الدراسة

(أ) عاش « هوسرل » في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مع جزء كبير من النصف الاول للقرن العشرين (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)(١١) وكانت حياته الفكرية في نهاية القرن التاسع عشر تمثل مرحلة الاخذ والتأثر والتلمذة ، اما افكاره في القرن العشرين فتأخذ شكل العطاء والتأثير والاستاذية ، بعد ان تم نضجها واكتمل تكوينها . لذلك يكون من الضروري عند دراسة حياة « هوسرل » وفلسفته ، أن نستعرض مقدما التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في نهاية القرن السابق والتي نشأ في ظلها « هوسرل » ، خاصة التيارات التي انتشرت في المانيا بالذات حيث كان يعيش ، وذلك باعتبارها الخلفية التي تبرز لنا تكوين « هوسرل » الفكري اثناء مدة دراسته في الجامعة ، ثم المدة التالية عليها مباشرة وتوضح لنا كيف تداخلت أفكاره الناشئة مع هذه التيارات الفلسفية التي انتشرت في عصره ، والتي أثرت بعد ذلك في تكوينه الفلسفي .

يعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر فترة خصبة في الفكر الاوربي عامة والالماني خاصة ، ويمكن تحديد ثلاث مراحل لتطور الفكر الاوربي في القرن التاسع عشر كما يلي : المثالية الفلسفية ، ثم الاتجاه العلمي التطوري ، واخيرا تجاور وامتزاج الاثنين معا (بوخنسكي : الفلسفة المعاصرة في اوربا ـ الترجمة الفرنسية ص ١٨) اي ان العناصر المثالية بدأت تظهر في أوربا مبكرة بفضل اقطابها السابقين ـ خاصة « كانط » و « هيجل » ـ واتضحت اكثر في حوالي منتصف القرن السابق وبالذات في فرنسا وانجلترا والمانيا ، وكان ابرز ممثليها في المانيا هم اتباع الكانطية الجديدة ثم تلامذتهم في فرنسا وانجلترا ، وعلى رأس تلك المدرسة « أوتوليبمان » (١٨٤٠ ـ ١٩١٢) و « يوهانس فولكيت » (١٨٤٨ ـ ١٩٣٠) وبقية رجال مدرستي « ماربورج » و « باد » .

أما الاتجاه الثاني المادي فقد بدأ منذ اوائل القرن التاسع عشر في المانيا على يد « لودفيج فويرباخ » (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) و « جاكوب موليشوت » ، (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣) و لودفيج بوخنر » (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩) ثم « كارل فوجت » (١٨١٧ ـ ١٨٩٣) ، والمادية الالمانية خاصة والاوربية عامة تضع اعتبارا كبيرا في تطورها لـ « تشارلس دارون » (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) ومن بعده « أرنست هيكل » (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) ثم تلامذتهما

المعاصرين لهما والتالين عليهما .

وقد ظهر اتجاه ثالث جمع بين كل من الميتافيزيقا الخاصة بالفلسفة المثالية والمبادىء العلمية التجريبية الخاصة بالمادية التطورية ، وكان الميدان الاساسي الذي وضح فيه هذا الاتجاه هو علم النفس والمنطق ، حيث اصبحت اغلب المشكلات الفلسفية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تدور حول فروع هذين العلمين باعتبار انهما جمعا شتى مشكلات الاتجاهين المثالي والمادي معا ، لقد امتزج علم النفس بالمنطق والميتافيزيقا في نهاية القرن التاسع عشر ، وتداخلت المشكلات تداخلا شديدا ، لذلك وجدنا فلاسفة جددا تخصصوا في بحث علم النفس في صورته الميتافيزيقية المنطقية ، الى جانب عدد من فلاسفة الاتجاه المثالي الكانطي والمادي التجريبي . وكان اهم اعلام الاتجاه الثالث الذي يمكن تسميته بـ« علم النفس الميتافيزيقي » هم « لوتزه » (١٨١٧ ـ ١٨٨١) ، و« فشنر » (١٨٠١ ـ ١٨٨٧) و « فونت » (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) ، الى جانب « برنتانو » (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) و « ماينونج » (١٨٥٣ ـ ١٩٢٠) وعدد آخر من مفكري الصف الثاني .

(ب) نشأ « هوسرل » في هذا الخضم المتلاطم من الافكار الفلسفية التي كانت مزيجاً من الميتافيزيقا وعلم النفس والمنطق ، فكان الفيلسوف من هؤلاء السابقين اذا تعرض لاحدى مشكلات المعرفة ، فانه غالبا مايربط خيوطها بتلك الجذور الثلاثة (الميتافيزيقا وعلم النفس والمنطق) التي ترتد بدورها الى المثالية الفلسفية والمادية التجريبية . وقد ظهر ذلك بوضوح في اغلب المؤلفات الفلسفية والدوريات العامة ، بل في الحلقات الدراسية وبين جدران الجامعات ، فكانت مجالاً خصباً تفتح عليه عقل « هوسرل » وتطعمت به افكاره الناشئة .

كانت نظرية المعرفة من المشكلات الاساسية التي اثارت النزاع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وكان مجال الصراع فيها خصباً وعلى الاخص في المانيا ، وقد تناول الفلاسفة في هذا العصر بالذات جزءاً معينا من تلك النظرية هو : كيف ترتبط العمليات العقلية الادراكية بالاشياء الخارجية المدركة ؟ ومثل هذا السؤال يدلنا على كيف ان علم النفس بدأ يزداد ارتباطاً بالمنطق ثم بالميتافيزيقا ، بالاضافة الى ان الاتجاه التجريبي كان قد بدأ يتضح وينتشر في اوربا في نهاية القرن السابق ، فكانت محاولات الاجابة على السؤال المذكور ، اما تجنح الى الميتافيزيقا حين تربط بين العمليات النفسية ومبادىء المنطق ، او تميل نحو الاتجاه العلمي المادي في هذا الربط ، وسبب هذا التضارب هو ان المشكلة كانت تعتبر ـ نوعا ما ـ جديدة بالنسبة لمفكري هذا العصر ، خاصة بعد التقدم التجريبي الذي لم يكن قد ظهر

للفلاسفة في العصور السابقة ، والذي بدأ يتصارع مع الاتجاهات الميتافيزيقية في هذا العصر .

اذن لم تكن المشكلة عندهم تجريبية خالصة ، ولا ميتافيزيقية بحتة ، بل كانت مزيجاً منهما ، فتشعبت في مجالات نفسية ومنطقية ، مما ادى الى هذا التداخل بين الميدانين ، وجاءت مقدمات النزعة التجريبية في هذا العصر من الكيمياء والفسيولوجيا ، التي ترتد بدورها الى الاتجاه المادي التطوري ، فالنتائج التي ادت اليها الكيمياء - في اواخر القرن السابق - ادت الى فكرة كيمياء العقل ، التي تحلل مركبات العقل الى عناصرها (وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة ترجمة كمال دسوقي ص ٥٢) بل ان تقدم علم الفسيولوجيا على اسس تجريبية ونجاحه في هذا الشأن ، دفع اغلب مفكري القرن السابق الى استخدام نفس الاسس التجريبية لحل مشكلة المعرفة في تشابكها بالمنطق وعلم النفس ، ولايمكن القول بان مثل هذه الحلول الجديدة ستكون تجريبية خالصة ، بل انها ستتأرجح بين الاتجاه التجريبي المادي وبين الاتجاه المثالي الميتافيزيقي ، وستظل هكذا حتى بداية القرن العشرين ، حيث يتحدد الاتجاه التجريبي اكثر من ذي قبل ، ويتم ارساء قواعد البحث العلمي في السلوك البشري دون ميل نحو المثالية الميتافيزيقية ، وحيث يستقل علم النفس عن الفلسفة ليأخذ صورة تجريبية خالصة .

كان « هوسرل » يقرأ لكثير من هؤلاء المفكرين الذين تعرضوا لمشكلة المعرفة ، الى جانب تتلمذه على بعضهم ، وكان اغلبهم يمثل الكانطية الجديدة ، حتى الذين كانوا منهم باحثين في الفسيولوجيا مثل « هرمان هولمهولتز » (١٨٢١ - ١٨٩٤) و « فريدريش البرت لانج » (١٨٢٨ - ١٨٧٥) وغيرهما من الكانطيين الجدد الذين نظروا الى « القبلي » عند « كانط » باعتباره تنظيما فسيولوجيا (بوخنسكي : الفلسفة المعاصرة في اوربا ص٨٣) الامر الذي يؤكد ان الاتجاه التجريبي في هذه المرحلة الانتقالية لم يكن يخلو من شطحات ميتافيزيقية .

(ج) وقد ظهر اقطاب عديدون حاولوا الاجابة عن السؤال السابق الخاص بنظرية المعرفة ، وهو : كيف ترتبط العمليات العقلية الادراكية بالاشياء الخارجية المدركة ؟ وكان في مقدمتهم رجال علم النفس شبه التجريبي ، خاصة « لوتزه » و « فشنر » و « ڤونت » بالاضافة الى رجال الميتافيزيقا ، وعلى الاخص الكانطيين الجدد مثل « ناتورب » وغيره ، حيث تجمعوا كلهم حول ميدان علم النفس باعتباره اساس تلك المشكلة المعرفية ، حتى اصبح هذا الاتجاه يعرف بـ « المذهب النفسي » الذي لمعت فيه اسماء عدد من العلماء التجريبيين الى جانب الفلاسفة الميتافيزيقيين ، وكان ابرز ماني الفلسفة قرب نهاية القرن التاسع عشر هو هذا الاتجاه

المعروف بالمذهب النفسي ، حيث ارتبطت به الفلسفة في هذه الفترة ، وتأثرت بالافكار العلمية الموجهة ، خاصة تلك الافكار التي كانت حينذاك جديدة » (فاربر : تأسيس الفينومينولوجيا ص ٤) .

حمل « لوتزه » لواء الدعوة التجريبية في علم النفس واعلن عنها في عدد من مؤلفاته مثل « علم النفس الطبي » و « العالم الاصغر » وغيرهما من اعمال اخرى تظهر في ثناياها محاولة الجمع بين الميتافيزيقا والعلم ، وان كانت شطحاته الفلسفية اكثر من منجزاته العلمية . لكن « فشنر » استطاع ان يغلّب العنصر التجريبي في علم النفس رغم انه بدأ ميتافيزيقيا ثم ارتد الى العلم ، وحاول ان يؤسس « علم النفس الفيزيقي » الذي شارك فيه « بوخنر » بدراسة الاحساسات دراسة تجريبية . وبعد ذلك ازدادت الجهود في مجال تأسيس علم النفس التجريبي على يد « ڤونت » فينهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، والذي تتلمذ على الفسيولوجي الكانطي « هلمهولتز » وغيره من الاقطاب السابقين ، حيث اصبحت الفلسفة عنده محاولة لفهم ووصف الظواهر الطبيعية ، اي انه رفض الميتافيزيقا التي كانت سائدة في افكار اساتذته ، بل كان « فونت » اول من اسس معملا تجريبيا لعلم النفس عام ١٨٧٩ في « لايبزج » على غرار المعامل التجريبية لعلم الطبيعة (وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة ص ص ٥٣ ، ٦٣) ولاشك في ان آراءه في هذا المجال لم تكن تخلو من بعض السمات الميتافيزيقية الفلسفية ، تلك السمات التي كانت تبدو ايضاً بوضوح لدى « برنتانو » و « ماينونج » في دراساتهما النفسية ، وكذلك « ناتورب » و « شتومبف » ومعاصريهما ، حيث كان « هوسرل » واحدا منهم عاش معهم هذه المعركة الفكرية ، وحاول مثلهم ان يحل مشكلة المعرفة ويكشف العلاقة التي تربط الشعور الداخلي بالموضوعات الخارجية .

(د) وللاسف الشديد نجد ان اغلب المؤلفات التي تتعرض لحياة « هوسرل » تهتم بالنصف الثاني منها فقط ، وهو الذي مارس فيه العطاء والاستاذية ، وتهمل او توجز كثيراً النصف الاول من حياته ، وهو الخاص بالتأثر والتحصيل ، والذي كان بمثابة الارض الخصبة التي اينعت ثمارها فيما بعد . ولعل هذا هو السبب الذي جعلنا نتوسع ـ بعض الشيء ـ في عرض الاتجاهات الفكرية في النصف الاخير من القرن السابق ، باعتبارها الاساس الذي انطلق منه « هوسرل » والذي تحددت من خلاله اتجاهاته الفلسفية في القرن العشرين . لقد حاول « هوسرل » ـ مثله في ذلك كمثل السابقين ـ ان يفسر كيف يدرك الشعور النفسي الداخلي

الاشياء المادية الخارجية ، وعاش الفترة التي امتزج فيها علم النفس بالميتافيزيقا ، وتأثر بكثير من هذه الاتجاهات التي سادت المانيا في نهاية القرن التاسع عشر . ويذهب « فاربر » الى ان هذه الاتجاهات الفلسفية السابقة كان لها تأثير واضح على تفكير « هوسرل » الذي اراد ان يحل نفس المشكلة التي سادت عصره ، فأقام الفينومينولوجيا على خطوات تدريجية يمكن رد كثير منها الى تلك الاتجاهات ، بل يتشدد ، « فاربر » بخصوص هذه المؤثرات فيقول « ان ناتورب وبرنتانو وشتومبف ثم فريجه فيما بعد ، يعتبرون على الاخص غاية في الاهمية لانهم قدموا الخلفية التاريخية لهوسرل » (تأسيس الفينومينولوجيا ص ٥) ويوضح كيف ان هجوم « هوسرل » على علم النفس التجريبي هو امتداد لاراء « ناتورب » في هذا المضمار النقدي .

(هـ) عاش « هوسرل » مرحلة الدراسة الجامعية في هذا العصر الخصب الذي امتزجت فيه المثالية الميتافيزيقية بالمادية العلمية ، وتتلمذ على اقطاب كل اتجاه ، وعاصر اتباع كل مذهب اثناء الدراسة والتحصيل . وكان قد التحق بجامعة « لايبتزج » عام ١٨٧٦ ليشبع رغبته في دراسة الرياضة خاصة والعلم الطبيعي عامة ، ثم زاد عليهما دراسة علم الفلك والفلسفة حتى عام ١٨٧٨ ، وتتلمذ في نفس الوقت على « فونت » وكان يواظب على سماع محاضراته في علم النفس في فترة انتقاله الى المرحلة التجريبية .

لكن رغبة « هوسرل » في دراسة الرياضيات بصورة اعمق دفعته للانتقال الى جامعة « فريدريش فيلهلم » ببرلين عام ١٨٧٨ حيث تتلمذ على ثلاثة اقطاب من مشاهير الرياضة في عصره هم : « كرونيكر » و « كومو » و « فايرشتراس » (ويلش : فلسفة ادموند هوسرل ص ٨) وكان لهم تأثيرهم عليه في اتجاهه لدراسة الفلسفة في علاقتها بالرياضة ، وترجع اليهم ايضاً اصول تكوين التفكير الدقيق الذي طوره « هوسرل » فيما بعد ، محاولا ان يجعل الفلسفة نفسها علما دقيقاً مثلما هو الحال في الرياضة ، لذلك بدأ اهتمامه يتحول تدريجيا من الرياضة الى الفلسفة ، الامر الذي دفعه للانتقال الى جامعة « فيينا » عام ١٨٨١ للانتهاء من دراسة الرياضة تمهيداً للتفرغ لدراسة الفلسفة ، حيث حصل على درجة الدكتوراه عام ١٨٨٣ في فلسفة الرياضة تحت اشراف « ليوكونيجزبرج » برسالة عن حساب المتغيرات عنوانها « اضافات الى نظرية حساب المتغيرات » وحيث انتهت بذلك مرحلة الدراسة الجامعية التقليدية بالنسبة لـ « هوسرل » ، لكن هل حقا انتهت هذه المرحلة من التحصيل الدراسي نهائياً بمجرد

حصوله على الدكتوراه ؟ ام انه استمر في اشباع اهتماماته الخاصة بدراسة الفلسفة والمنطق وعلم النفس ؟

٢ ـ حياة « هوسرل » الفكرية بعد الدراسة

(أ) يلاحظ ان دراسة « هوسرل » الجامعية لم تنته تماما عام ١٨٨٣ عند حصوله على درجة الدكتوراه ، بل انه عاد الى التلمذة ثانية ليأخذ كثيراً عن « برنتانو » في مجال الفلسفة وعلم النفس ، اذ انه بعد حصوله على الدكتوراه استدعاه استاذه « فايرشتراس » الى « برلين » ليعمل في جامعتها كمساعد له عام ١٨٨٣ ، وفعلا بدأ « هوسرل » يمارس عمله الجديد ، لكن لمدة عام دراسي واحد ، حيث اصيب استاذه بالمرض ولم يستأنف محاضراته ، فاضطر « هوسرل » للعودة ثانية الى « فيينا » عام ١٨٨٤ في الوقت الذي كان « برنتانو » قد وصل الى اوج مجده وقمة شهرته باعتباره استاذاً للفلسفة وعلم النفس ، بعد ان نال شهرة كبيرة عن كتابه « علم النفس من وجهة النظر التجريبية » ، الامر الذي دفع « هوسرل » لان يعود الى سماع محاضراته في الجامعة مرة ثانية بإيعاز من صديقه « مازاريك » لكي تبدأ مرحلة جديدة في حياته الفكرية .

واظب « هوسرل » على سماع محاضرات « برنتانو » مدة عامين من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ مما ساعد على نشأة نوع من العلاقة الشخصية بينهما ، والتي جعلت تأثير « برنتانو » على « هوسرل » لايتخذ طريق المحاضرات فقط ، وانما انتقل اليه هذا التأثير ايضاً عن طريق الصداقة العميقة ألتي جمعت بينهما ، والتي ظلت تربطهما حتى وفاة « برنتانو » . وقد تأثر « هوسرل » ايضاً في هذه الفترة بنظرية « برنارد بولزانو » عن المعرفة التي يجب ان تكون مباشرة تجاه الشيء ذاته ، لكن ليس بالمعنى الكانطي (ويلش : فلسفة ادموند هوسرل ص ١٧) وان الشعور يتجه الى ادراك الماهيات القائمة في مواجهته كوجود مستقل ، فكان لهذه النظرية تأثيرها على « هوسرل » خاصة دراساته المنطقية ونظريته عن القصدية التي اخذها عن « برنتانو » هذا بالاضافة الى ماأخذه عن اساتذته السابقين .

عاد « هوسرل » للتدريس عام ١٨٨٦ عندما ذهب الى جامعة « هالي » ليعمل مساعداً لـ « شتومبف » وذلك بعد نصيحة « برنتانو » وتزكيته له ، فكانت تلك فرصة لكي يستزيد اكثر من دراسة علم النفس ونظرية المعرفة . ثم رقي في العام التالي وظل يعمل مع « شتوميف » في

جامعة « هاللي » الى عام ١٩٠٠ حتى انتقل الى جامعة « جوتنجن » ليحاضر فيها حتى عام ١٩١٦ .

ولاشك في ان هذه الفترة كانت من الفترات الخصبة في تطور تفكير « هوسرل » ، اذ بدأت افكاره تتبلور تدريجيا وتظهر في مؤلفاته ، كما بدأ تلامذته يلتفون حوله لتظهر اول نواة لمدرسته الجديدة .

اصدر « هوسرل » اول كتاب مطبوع عام ١٨٩١ وهو الجزء الاول من « فلسفة الحساب » اثناء عمله بالتدريس ، وهذا الكتاب يعد انعكاساً لافكاره التي حصل بها على درجة الدكتوراه في الرياضة ، والتي تدور حول رد العمليات الرياضية الى اسس نفسية ومبادىء منطقية ، وقد ظل هو نفسه بعد ذلك مشغولاً بهذه الافكار ، وتأثر فيما بعد بكثير من آرائه المبكرة في هذا الكتاب طوال حياته الفلسفية التالية . ولذلك وجدنا مؤلفاته التي ظهرت بعد ذلك تدور حول نفس هذا المحور الرياضي ، خاصة عندما اصدر كتابه الضخم « ابحاث منطقية » في جزءين عامي ١٩٠٠ ، ١٩٠١ ، وكان في هذه المدة قد انتقل الى جامعة « جوتنجن » وبدأت افكاره عن « الفينومينولوجيا » تتكون وتتجمع تدريجيا عندما حاول ان يجمع بين دراساته المنطقية والرياضية من جهة ، ومباحث علم النفس ونظرية المعرفة من جهة اخرى ، فكتب عام ١٩٠٧ « فكرة الفينومينولوجيا » وهو عبارة عن خمس محاضرات القاها في الجامعة ليوضح فيها فلسفته الجديدة ، وبعد عدة سنوات اخرج كتابا آخر صغيراً ومهاً هو « الفلسفة كعلم دقيق » عام ١٩١١ لكي يكمل الفكرة التي بدأها سابقاً عن « الفينومينولوجيا » باعتبارها علما كليا ، وان من واجب الفلسفة ان تصبح علما دقيقا ويقينيا ، بحيث ترتد اليه بقية العلوم الاخرى ، وفي عام ١٩١٣ كانت فكرته عن « الفينومينولوجيا » قد قاربت الاكتمال في ذهنه ، فاخرج الجزء الاول من « افكار نحو فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية » حيث اوضح معالم فلسفته الجديدة التي ينادي بها ، والتي يريدها علما كليا دقيقا للمعرفة البشرية عامة .

(ب) ومنذ عام ١٩١٦ بدأت مرحلة جديدة في حياة « هوسرل » ، اذ ترك جامعة جوتنجن ليشغل كرسي استاذية الفلسفة في جامعة « فريبورج » . وفي هذه الفترة كانت آراؤه قد ازدادت وضوحاً وتعددت مؤلفاته ، وبدأت مجموعة اخرى من تلامذته تسير في ركبه وتساعده في الدعوة لفلسفته الجديدة ، كان من بينهم « هايديجر » وغيره ممن حملوا لواء الفينومينولوجيا حتى اليوم ، وكان « هوسرل » يحاضر في الجامعة طوال هذه السنوات عن فلسفته

الفينومينولوجية ، فجمع « هايديجر » اهم هذه المحاضرات ونسقها ونشرها باسم استاذه تحت عنوان « محاضرات في فينومينولوجيا الشعور الداخلي بالزمان » وذلك عام ١٩٢٨ .

وقد ظل « هوسرل » يعمل في جامعة « فريبورج » يساعده تلميذه « هايديجر » حتى بدأ يحظى تدريجيا بالشهرة والتقدير ليس في المانيا فقط ، بل في اوربا ايضاً . واستطاع ان يتفرغ اكثر من ذي قبل لتوضيح معالم « الفينومينولوجيا » وتأسيس مبادئها ، فنشر عام ١٩٢٧ مقالته المشهورة عن « الفينومينولوجيا » في دائرة المعارف البريطانية (جزء ١٧) ثم نشر عام ١٩٢٩ « المنطق الصوري والمتعالي » .

وفي عام ١٩٢٩ نفسه توجه « هوسرل » الى باريس بدعوة من « معهد الدراسات الالمانية » و « الجمعية الفلسفية الفرنسية » ليلقي عدة محاضرات في مدرج « ديكارت » بالسوربون عن « الفينومينولوجيا » ، وقد ادار « هوسرل » موضوع محاضراته هناك حول « المدخل الى الفينومينولوجيا المتعالية » ، متخذا الطريق نفسه الذي سار فيه « ديكارت » ، حيث القى محاضراته تلك في صورة تأملات « ديكارت » المعروفة ، ثم راجعها بنفسه ونقحها بعد ذلك لتنشر عام ١٩٣١ تحت عنوان « تأملات ديكارتية » ، وقد اوضح فيها اسس الفينومينولوجيا المتعالية ، وبيّن طريقته في تحليل الانا ومدى اختلافه في ذلك عن « ديكارت » رغم تقديره له .

وبعد عدة سنوات اصدر « هوسرل » آخر كتاب نشره اثناء حياته ويؤكد فيه دعوته لاقامة العلم الكلي ، هو « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » عام ١٩٣٦ . وبعد وفاته بفترة قصيرة صدر له كتاب « التجربة والحكم » الذي اشرف على طبعه ونشره تلميذه « لاند جريبه » عام ١٩٣٩ ، وقد اظهر فيه اهتمامه الكبير بالماهيات وطريقة حدسها ، باعتبارها الاساس الذي سيقوم عليه العلم الكلي الدقيق .

وبالاضافة الى ذلك فقد كان « هوسرل » يوالي الاشراف على تحرير ونشر كل اعداد مجلته السنوية التي كان يصدرها تحت عنوان « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » بالتعاون مع بعض اصدقائه وتلامذته ، وذلك طوال المدة من عام ١٩١٣ وحتى عام ١٩٣٠ ، حيث صدر منها احد عشر عدداً[١٢] .

(ج) اما عن اخريات حياة « هوسرل » الفكرية والوظيفية ، فانه كان يطمع في ان تعتنق العلوم البشرية منهجه الفينومينولجي ، وان ينجح في تأسيس العلم الكلي الدقيق ، وان يحل الوفاق محل الصراع بين الواقعية والمثالية ، وكان يواظب على الكتابة عن هذا الموضوع

مع تلامذته واتباعه لتوسيع دائرة هذه الافكار الجديدة . وكان آخر منصب شغله هو « كرسي استاذية الفلسفة » في جامعة « فريبورج » الذي عمل فيه منذ عام ١٩١٦ والذي كان يعتبر بداية لفترة جديدة من حياته الفكرية التي نضجت فيها آراؤه وازدهرت اثناءها فلسفته .

ورغم ان « هوسرل » كان يهوديا ، لكنه لم يتعصب اطلاقاً ذلك انه لم تظهر اية بادرة في رسائله او كتاباته او محاضراته تنم عن هذا التعصب ، بل على العكس ، كان يغلب على سلوكه الاتجاه الفلسفي دون الاتجاه الديني ، والطابع الالماني دون الطابع اليهودي ، ورغم هذا فانه كان يعيش في المانيا ايام سطوة الحزب النازي واستعداد الالمان لخوض غمار الحرب العالمية الثانية ، لذلك لم يسلم « هوسرل » من اضطهاد النازيين الذين لم يجدوا اية شبهة في حياته وسلوكه تدعوهم لاعتقاله ، او طرده من الجامعة ، فلجأوا الى اضطهاده والتحقير من شأنه ومعاداة افكاره وآرائه ، باعتبارها صادرة عن يهودي وليس عن فيلسوف الماني[١٣] . لم يطق « هوسرل » هذا الاضطهاد المستمر ، فاضطر مرغما في نهاية عام ١٩٢٨ للتنازل عن كرسي الاستاذية الذي كان يشغله في جامعة « فريبورج » لتلميذه « هايديجر » حيث تفرغ بعد ذلك لاستكمال وتدوين فلسفته وتفسيرها ونشر بعض مؤلفاته المتأخرة منذ هذا التاريخ وحتى وفاته في ٢٧ ابريل عام ١٩٣٨ في مدينة « فريبورج » والمانيا كلها على ابواب الحرب العالمية الثانية[١٤] .

٣ ـ مشكلة المعرفة ودراسة الرياضة (المرحلة النفسية)

(أ) كيف حل « هوسرل » مشكلة المعرفة ؟ وماذا كان موقفه بالنسبة لعلاقة المنطق بعلم النفس والرياضة ؟ خاصة بعد ان عرفنا البيئة الفكرية التي نشأ فيها ، وهي النصف الثاني من القرن السابق . حيث ظهر تيار مثالي ميتافيزيقي حمل لواءه اتباع الكانطية الجديدة وفي مقدمتهم « ليبمان » و « فولكيت » وغيرهما ممن يرتدون في نظرتهم للمعرفة الى المثالية الكانطية ، ثم اقرانهما من اتباع الهيجلية عامة . وكان هناك ـ في نفس الوقت ـ تيار آخر مضاد للسابق ، هو التيار الواقعي المادي العلمي الذي ترتد جذوره الى « داروين » و« هيكل » وكذلك « فويرباخ » و « موليشوت » و « بوخنر » وغيرهم ، حيث كانت نظرتهم لمشكلة المعرفة نظرة مادية تجريبية . واخيراً التحم التياران المتضادان في تيار واحد جمع بين الميتافيزيقا الفلسفية والمادية التجريبية ، وتداخلت مشكلات المعرفة في ميادين متشابكة كان اهمها المنطق

وعلم النفس ، وظهر اعلام جدد لهذا التيار الثالث كـان اغلبهم باحثـين في علم النفس مثل « لوتزه » و « فشنر » و « فونت » ومن بعدهم « برنتانو » و « ماينونج » ثم تلميذهم المباشر « هوسرل » .

وقد عرفنا ان مشكلة المعرفة هي التي شغلت هؤلاء المفكرين في منتصف القرن السابق ، لكنهم اهملوا جوانب عديدة من هذه المشكلة مثل امكانية المعرفة وحدودها ووسائلها ....الخ ، ولم يهتموا الا بجانب معين منها ، هو الكيفية التي بواسطتها ترتبط العمليات العقلية بالاشياء الخارجية ، اي انهم ارادوا حل مشكلة العلاقة بين فعل الادراك من جهة والموضوعات المدركة من جهة اخرى ، وكيف يتم الالتقاء بينهما ، وقد ادى بهم هذا الامر الى ان يخلطوا بين علم النفس والمنطق ، باعتبـار ان الاول يبحث في اتجاه الادراك وطريقتـه ، بينما يهتم الثـاني بالمضامين الثابتة لهذا الادراك في الفكر ، وان كلا منهما ضروري لاتمام عملية الادراك .

ترتب على ارتباط علم النفس بالمنطق في مباحث المعرفة ، ان ظهرت مشكلة جديدة لم تكن موجودة من قبل ـ واشرنا اليها سابقاً[٥٠] ـ هي كيف يمكن الجمع بين علمـين او مبحثين مختلفين عن بعضهما اختلافا جذرياً ؟ اذ ان علم النفس في صورته التجريبية الجديدة يدرس الاحوال النفسية الشعورية الكائنة فعلاً والموجودة واقعياً ، بينما يدرس المنطق ماينبغي ان يكون عليه التفكير السليم . اي ان مشكلة المعرفة في هذا الجانب جمعت بين علم وضعي يدرس ماهو كائن فعلاً (علم النفس) وآخر معياري يدرس ماينبغي ان يكون (المنطق) . لكن مثل هذه المشكلة لم يكن من الممكن ان تظهر اطلاقاً لدى اصحاب الاتجاه المثالي الميتافيزيقي على حدة ، اولدى اصحاب الاتجاه المادي التجريبي على حدة اخرى . اذ ان اتباع الاتجاه الاول يردون المعرفة الى عدة افكار فطرية او عقلية ، بينمـا يجعلها اتبـاع الاتجاه الثـاني مجرد احساسات مادية مكانها الاساسي الجهاز العصبي . لكن اتباع الاتجاه الثالث التوفيقي هم الذين عانوا كثيـراً من هذه المشكلة ، هـذا الاتجاه الذي كـان يعرف بـاسم « علم النفس الميتافيزيقي » اراد اصحابه ان يدرسوا علم النفس الوضعي في صلته بالمنطق المعياري ، لكي يحلوا مشكلة المعرفة التي ظهرت امامهم ، الا ان بعضهم كان يميل ـ اثناء حل المشكلة ـ الى الجـانب المثالي الميتـافيزيقي ، بينمـا يغلب على حلول البعض الاخـر منهم الجانب المـادي التجريبي ، خاصة ان عدداً منهم كان من علماء النفس وفي مقدمتهم « لوتزه » و « فشنر » و « فونت » .

(ب) جاء « برنتانو » و « ماينونج » ثم « هوسـرل » ، وتعرضـوا لمشكلة المعرفـة

محاولين الجميع بين علم النفس التجريبي والمنطق المعياري . وقد حل « برنتانو » هذه المشكلة كما عرضها في كتابه « علم النفس من وجهة النظر التجريبية » وعدد آخر من مؤلفاته ومحاضراته ، حيث قرر ان لكل تجربة فكرية جانباً موضوعياً هو الشيء الخارجي ، وجانباً داخلياً هو الفعل النفسي ، وان كلاً منهما مكمل للاخر ، ولا يمكن ان تتم المعرفة بواحد دون الثاني ، حيث يتميز الشعور بطبيعة قصدية تجعله يتجه دائماً ليدرك الشيء الخارجي المواجه له . وقرر « برنتانو » ان الموضوع الاساسي لعلم النفس هو دراسة هذا الفعل القصدي الادراكي ، ثم حدد طريقة هذه الدراسة ايضاً بالمنهج التجريبي فقط ، لذلك فانه لم يستطع ان يقدم حلاً شافياً لمشكلة المعرفة الاساسية ، ولم يقدم تفسيراً واضحاً عن كيفية ارتباط علم النفس الوضعي بالمنطق المعياري ، وان كان قد قدم اول واهم خطوات حل المشكلة من خلال فكرة « القصدية » ثم انغمس بعد ذلك في دراستها تجريبياً ، مما جعل « هوسرل » ينقده في « التأملات » على اساس انه لم يدرك حقيقة فكرة « القصدية » ولم ينتبه الى قيمتها المعرفية ، ولم يكتشف المعنى الجوهري للتحليل القصدي (تأملات ديكارتية ص١٦١) .

لكن اتضحت بعد ذلك هذه القيمة ـ بعض الشيء ـ لدى « ماينونج » الذي فرق بين النشاط النفسي من جهة والمضمون المادي من جهة اخرى ، ثم حاول ان يوسع من نظرية « برنتانو » عن القصدية دون ان يضيف اليها شيئاً جوهرياً جديداً ، الامر الذي دفع « هوسرل » للاهتمام بهذه الفكرة ليوضح دورها الحقيقي في حل مشكلة المعرفة من خلال علم نفس متعال ابعد من علم النفس التجريبي الذي انغمس فيه اساتذته السابقين ، حيث جعل الفعل القصدي (الذي يدرسه علم النفس) يتجه اساساً لادراك الحقائق البديهية (التي يدرسها علم المنطق) كما تظهر في الشعور وحيث استخدم في ذلك منهجاً جديداً وتحليلات مبتكرة لم يستخدمها السابقون عليه ، ولم ينتبهوا الى قيمتها ودورها في حل مشكلة المعرفة .

والحقيقة ان « هوسرل » عندما تعرض لحل هذه المشكلة ، سار اولاً في تيار اساتذته الذين كانوا يمثلون الاتجاه الثالث المعروف بـ« علم النفس الميتافيزيقي » ، حيث كان واحداً من اتباعه في مقتبل حياته الفكرية فقط ، لكنه كون لنفسه بعد ذلك اتجاهه الفينومينولوجي الخاص ، الذي تبلور كاملاً في اخريات حياته . لذلك يكون من واجبنا تتبع « هوسرل » في الطريق الذي سار فيه لحل مشكلة المعرفة ، لنرى كيف انتهى الى تأسيس الفينومينولوجيا كفلسفة جديدة .

وتتعاقب مراحل تطور فكر « هوسرل » كما يلي :

اولاً ـ مرحلة دراسة الحساب والرياضة من وجهة النظر النفسية .

ثانياً ـ مرحلة دراسة المنطق .

ثالثاً ـ مرحلة دراسة علم النفس القصدي وتأسيس الفينومينولوجيا المتعالية[16] .

وسوف تكون هذه المراحل الثلاث لتطور فكر « هوسرل » في سعيه لحل مشكلة المعرفة ، هي موضوع دراستنا في الفصل الحالي ، حيث نخصص بقية الفقرات التالية للنزعة النفسية التي ظهرت في المرحلة الاولى . ثم تخصص بقية موضوعات الفصل لدراسة المرحلتين الاخريين في فكر « هوسرل » كما تتمثلان في النزعة المنطقية ثم النزعة القصدية ، وذلك في تسلسل منطقي مترابط .

(ج) بدأ « هوسرل » حياته الفكرية بدراسة الحساب والرياضة بعد تخرجه من الجامعة مباشرة واثناء تحضيره لرسالة الدكتوراه ، وهذه البداية حددت بعد ذلك التطور التاريخي لجهد « هوسرل » ذاته ، فقد اعترف بمدى تأثير تلك المرحلة الرياضية الاولى على تكوين الفينومينولوجيا عنده ، وذلك في ختام الرسالة التي بعث بها الى « مارفن فاربر » حيث قال « والحقيقة ان منهجي كان قد تحدد فعلاً بكتابي عن فلسفة الحساب عام ١٨٩١ وانني لاستطيع ان افعل شيئاً اخر سوى ان اسير به قدماً » (تأسيس الفينومينولوجيا ص ١٧) .

كانت دراسة « هوسرل » المبكرة للرياضة لها تأثيرها الواضح في تكوين آرائه الاولى في علم النفس والمنطق ونظرية المعرفة ، والتي تراجع عن بعضها في المراحل التالية ، لكنه في نفس الوقت ابقى على البعض الاخر منها ، والذي ظل واضحا في فلسفته بعد ذلك طوال حياته . وقد بدأ « هوسرل » دراسته للحساب من وجهة نظر نفسية خالصة ، رفض فيها اي تفسير عقلي او منطقي لمفاهيم الكثرة والكلية والتفرد وغيرها مما يهتم به علم الحساب ، واراد ان يختبر الاسس الفلسفية للرياضة من زاوية علم النفس ، الذي كان مختلطا بالفلسفة في اوائل عصره ، ولا شك في ان « هوسرل » تأثر في محاولته الاولى تلك بآراء اساتذته السابقين عليه وفي مقدمتهم « لوتزه » و « فشنر » و « فايرشتراس » ثم « شتومبف » الذي كان مع « برانتانو » اكثرهم تأثيرا عليه من حيث الاتجاه النفسي ، ذلك التأثير الذي ظهر بوضوح في رسالة « هوسرل » للدكتوراه ، والتي بناء عليها وضع كتابه الاول عن « فلسفة الحساب » الذي جعل عنوانه الفرعي « ابحاث نفسية ومنطقية » وقرر في مقدمته ان الهدف منه هو « الدراسة المعرفية (الابستمولوجية) للحساب » ونراه ايضا يقول قبل ذلك في مقدمة رسالته الجامعية

عن مفهوم العدد ، موضحا العلاقة بين التحليلات النفسية والعدد الرياضي « ان النقطة النهائية للصعوبات الحقيقية الخاصة بكل المشكلات التي تكون الخط الفاصل بين الرياضة والفلسفة ، يمكن ان تتوقع مقدما ـ ويسهل اكتشافها ـ عندما تصبح موضوعا للتحليل . ومفهوم العدد هو اول مشكلة في هذا النظام ، وعلى هذا فان اي فلسفة للرياضة يجب ان تبدأ بالضرورة من تحليل مفهوم العدد » (مقدمة مفهوم العدد ، اورده ويلش في : فلسفة ادموند هوسرل ـ ص ٦) .

(د) بدأ « هوسرل » كتابه « فلسفة الحساب » [١٧] من الفكرة السابقة ، حيث اعتمد على التحليلات النفسية لمفاهيم الحساب ، والتي فند بواسطتها التحليلات المنطقية لهذه المفاهيم ، واعتبرها خارجة عن ميدان فلسفة الحساب . قسم « هوسرل » كتابه الى قسمين اساسيين درس في القسم الاول العوامل النفسية المرتبطة بتحليل مفاهيم الكثرة والوحدة والعدد كما هي معطاة لنا مباشرة ، وليس في صورتها الزمنية غير المباشرة . وفي القسم الثاني اهتم بدراسة الافكار الرمزية للكثرة والوحدة والعدد ، وحاول ان يبين كيف ان العناصر الرمزية للعدد تحدد معناه وغرضه .

وقد بحث « هوسرل » في الفصل الثالث من القسم الاول في هذا الكتاب الطبيعة النفسية لفعل الارتباط الجمعي Collective Connecting محاولا تفسير العلاقة بين التفرد والكثرة من جهة ، وبين الكلية والجمع من جهة اخرى ، مع توضيح كيف ينتقل الادراك والفهم من الاولى الى الثانية . ونراه يرفض ـ في عملية الانتقال تلك ـ التفسير على اساس التتابع الزمني ، وكذلك يرفض علاقات التساوي والاختلاف التقليدية ، لانها كلها تجعل الظاهرة نفسها هي المعنى ، بينما الظاهرة في طبيعتها هي الاساس الذى يعتمد عليه المعنى النفسي . ويذهب « مارفن فاربر » الى ان « هوسرل » قد تأثر في ذلك بنظريات « جون ستيوارت ميل » عن العلاقات الشعورية ، وكيف انه يمكن ربط الموضوعات المتعددة بعلاقات شعورية اذا تداخلت فيما بينها في حالة نفسية واحدة مركبة (تأسيس الفينومينولوجيا ص ٣٠) ومن هنا بدأت تظهر اهمية الشعور عند « هوسرل » ، هذا الشعور الذي لم يهتم به « ميل » كثيرا ثم اصبح حاليا يقوم على اسس نفسية يمكن استخدامها في تدعيم الرياضة .

بدأ « هوسرل » دراسة العدد في انتقاله من التفرد الى الكثرة والكلية ، واقام هذه المفاهيم على اسس نفسية تأثر فيها ايضا بنظرية استاذه « فايرشتراس » الذي قرر ان مفهوم الكثرة يسبق ، منطقيا ونفسيا ، مفهوم العدد مهما كان اوليا وبسيطا ، حيث زاد « هوسرل »

كثيرا من عنده على ذلك ، خاصة في مسألة التوحيد والكلية ، معتمدا على الشعور وعناصره النفسية ، فنراه يقول « كل موضوع للتمثل العقلي سواء كان نفسيا ام عقليا ، مجردا ام محسوسا ، وسواء كان معطى بواسطة الاحساس ام الخيال ، يمكن ان يتوحد رغما عنه مع اي موضوع آخر او مع اية موضوعات اخرى ، حيث يحصى تبعا لذلك في صورة كلية ، مثلا بعض اشجار معينة ، وكذلك الشمس ، القمر ، الارض والمريخ ، وايضا الاحساس والافلاك والايطاليون .... الخ . يمكننا في كل هذه الامثلة التحدث عن الكلية والكثرة والعدد المحدد » (فلسفة الحساب ـ اورده ويلش في المرجع السابق ص ٧ ، ٨) ويؤكد « فاربر » ان هدف « هوسرل » من هذه الدراسة الرياضية ليس تعريف مفهوم الكثرة ، ولكن القيام بعملية تحليل نفسي لهذه الظواهر والمراحل التي تمر من خلالها عملية تجريد هذا المفهوم . لذلك خصص الفصل الخامس من « فلسفة الحساب » ليطبق فيه دراسته التحليلية النفسية لعلاقات الزيادة والنقصان التي تقوم عليها الرياضة عامة (تأسيس الفينومينولوجيا ص ص ٧ ، ٣٥) .

يتابع « هوسرل » بعد ذلك كلامه موضحا طبيعة الفعل النفسى الذي يتم من خلاله توحيد العناصر الفردية ، والذي اطلق عليه اصطلاح « الارتباط الجمعي » الذي يهتم بالخصائص العامة لمفهوم الكلية ، حيث يقرر هنا رأيا مهماً خلاصته ان العناصر الفردية للخبرة ليست متحدة في ذاتها ولا في طبيعتها الخارجية ، وانما يتضح مفهوم الكلية فيها بواسطة ذلك الفعل النفسي للارتباط الجمعي ، والذي يضم الافراد المتناثرة ويربطهم معا في اطار كلي نفسي داخل الشعور الواحد ، حتى لو لم توجد علاقات داخلية فيما بين تلك العناصر الفردية ، وبهذا المعنى ، فان المضامين تكون متآنية في الحضور (امام الشعور) وتكون واحدة ، وبواسطة الانعكاس على وحدة تلك المضامين المتعددة من خلال الافعال النفسية المركبة ، تظهر المفاهيم الكلية للكثرة والاعداد المحدودة » (فلسفة الحساب ـ اورده ويلش في المرجع السابق ص ٨) .

وهكذا تكون الكلية والكثرة صفات متأصلة في النشاط العقلي وفي فعل المعرفة النفسي ، دون ان تكون مجرد علاقات خارجية قائمة بين الاشياء نفسها ، والتعبير اللغوي لهذه الوحدة النفسية للاشياء يتمثل في « واو العطف » فقط . ويقرر « ويلش » ان هذه الفكرة انتقلت ايضا الى « هوسرل » من « بولزانو » رغم وجود بعض الاختلافات بينهما ، اذ ان مفهوم الكلية عند « بولزانو » كان له معنى منطقي ، بينما كان معناه عند « هوسرل » نفسيا (فلسفة ادموند هوسرل ، هامش ص ٨) ومن هنا ايضا يتضح الاثر الكانطي على « هوسرل » على الاقل في

الفترة الاولى من تطوره ، حيث جعل الانا او الشعور هو المشيد والمجمع للعالم بواسطة الافعال النفسية التي تنصب على الظواهر الخارجية الخاصة بالعالم والاشياء المرتبطة بـه ، وبهذا انتهت مرحلة دراسة الرياضة عند « هوسرل » حيث تحول بعد ذلك الى دراسة المنطق الذي ظهرت مقدمات الاهتمام به في القسم الثاني من « فلسفة الحساب » ثم زاد الاهتمام به اكثر في المؤلفات المنطقية الخالصة .

(هـ) ماهم النتائج التى توصل اليها « هوسرل » من دراسة الرياضة في هذه المرحلة الاولى من تطوره الفكري ؟ وما مدى تأثيرها على فلسفته بعد ذلك ؟ انتهى « هوسرل » من المرحلة الرياضية الى مذهب نفسي واضح ، حاول ان يؤسس عليه الرياضة ويفسر بواسطته مبادئها الاولية ، وقد ظهر هذا المذهب النفسي في ثنايا اهتمامه بدراسة فعل « الارتباط الجمعي » الذي يقوم بعملية الربط بين جزئيات العالم الخارجي اعتمادا على الشعور النفسي الداخلي ، دون حاجة الى اية تفسيرات منطقية ، واعتبر « هوسرل » هذا الفعل النفسي هو الاساس الحقيقي للرياضة ، فالارتباط الجمعي ليس علاقة بديهية ، ولامدركا حدسيا ، بل هو انعكاس للنشاط النفسي القائم في الذات . وقد ادى هذا الامر الى ان يصبح مذهب « هوسرل » النفسي قائما على الانا الفردي الذي تتخلله العناصر التجريبية المتعددة . وكذلك ادى به نفس الامـر الى التمييز بـين الاشياء في ذاتهـا ، وظواهرهـا الخارجيـة المـدركـة ، والتي اقتصر « هوسرل » في عمله على وصفها وتحليلها . لكنه تراجع بعد ذلك عن هذه الاراء في المراحل التالية عندما تطورت عقليته وتبلور تفكيره ، اذ سرعان ماتحول لمحاربة هذا الاتجاه النفسي الذي يأخذ صورة تجريبية ويدور حول الانا الفردي ، والذي لايمكنه الارتقـاء الى مستوى اليقين العام طالما هو في مجال الفردية التجريبية ، وكانت تلك مقدمات اهتمام « هوسـرل » بالمعرفة الكلية اليقينية الثابتة التى هي أعلى وادق من الوقائع الجزئية التجريبية المتغيرة ، الامر الذي دفعه بعد ذلك الى رفض ان تكون « الفينومينولوجيا » علم نفس وصفي بالمعنى التجريبي ، بل ارادها علم نفس ماهوي . واضطره هذا الوضع ايضا الى العدول عن التمييز بين الشيء في ذاته وظواهره المدركة ، اذ ان الشيء في ذاته يعني عدم امكانية قيام علم صحيح او معرفة يقينية شاملة كما اراد « هوسرل » فيما بعد ، لذلك عاد فجعـل الاشياء ذاتهـا هي ظواهرها التي لاتوجد خلفها غيرها .

وكان من نتائج المرحلة الرياضية ايضـا ـ والتي ترتبت عـلى النتيجة السـابقة ـ ان الشعور عند « هوسرل » اصطبغ بالمعنى التجريبي الجزئي المتغير ، رغم ان هذا الشعور هو

الذي يخلع معانى الكلية والوحدة على الاشياء الخارجية التى ترتد بدورها الى الشعور وتعتمد عليه باعتباره مرجع وجودها . وحيث ان الشعور التجريبي حسب معناه السابق لايقوم الا في الشخص المتعين المحدد ، اي لايوجد الا في الانا التجريبي المتغير من فرد الى آخر ، فانه لايمكن حينئذ ان يكون مرجعا نهائيا للمعرفة اليقينية التي يجب ان تعلو وترتقي من الجزئيات المتغيرة الى الكليات الثابتة . لذلك اضطر « هوسرل » الى العدول عن هذا الرأي فيما بعد ، حيث اراد للشعور ان يكون شاملا يضم مختلف الجزئيات التجريبية المتغيرة في وحدة كلية ثابتة ومن ثم اصبح الشعور بعد ذلك عنده شعورا ماهويا متعاليا .

وترتب على ذلك ايضا ان « هوسرل » جعل الشعور يقف في مواجهة العالم ، اي انه فرقّ بين الشعور بأفعاله النفسية من جهة ، والعالم الخارجي بظواهره المتنوعة من جهة اخرى ، وذلك دون ان يلتحما معا في وحدة حية معاشة . ثم جعل الشعور هو الذي يضفي صفات الكلية والوحدة على الاشياء المتعددة في العالم الخارجي . وكانت تلك من رواسب النزعة النفسية التي ظهرت في تفكير « هوسرل » في مقتبل حياته الفكرية بتأثير اساتذته السابقين ، وكذلك كانت نزعة مثالية شبه متطرفة ، اذ اصبح الشعور عنده ـ بعد دراسته للرياضة ـ هو المشيد للعالم . وقد حاول « هوسرل » ان يتخلى ايضا عن هذه المسحة المثالية بعد ذلك ، عندما تحددت معالم الفينومينولوجيا عنده باعتبارها العلم الكلي الصحيح لشتى المعارف والحقائق الممكنة . لذلك اضطر في المراحل التالية من تطوره الفكري ان يجعل الشعور ملتحما بالعالم عن طريق شفافية هذا الشعور وافعاله القصدية .

واخيراً كانت هناك نتيجة مهمة انتهى اليها « هوسرل » في دراسته للرياضة في مقتبل حياته الفكرية ، وهي مترتبة على النتائج السابقة ، وتتمثل في سعي « هوسرل » لاقامة الفلسفة كعلم كلي دقيق مثل الرياضة ، وذلك بعد ان رفض الاتجاه التجريبي للعلم الطبيعي الذي لايرقى في اليقين الى مستوى العلم الرياضي ، ومن ثم يجب على الفلسفة ان تكون في يقين الرياضة ، بل اكثر يقينا من الرياضة التي تعتمد في مقدماتها على مسلمات وفروض يقبلها العقل كما هي ، بينما يريد « هوسرل » للعقل ان يقبل فلسفته الجديدة باقتناع تام ، وهذه النتيجة لم يتراجع عنها « هوسرل » بعد ذلك ، بل جعل جهده الفكري طوال حياته مسخراً لتحقيقها كهدف عام ، تتحول الفلسفة في نهايته الى علم كلي يقيني دقيق ، يتمثل في « الفينومينولوجيا » كما ختمها في اخريات حياته ، وهو في سعيه لتحقيق هذا الهدف نراه

متسقاً مع عدوله عن كثير من الافكار السابقة التي انتهى اليها من دراسته الرياضية ، وحيث اعتمد بعد ذلك على الشعور الماهوي ذي الطبيعة القصدية ، والذي سيقوم عليه العلم الكلي المنشود .

بذلك انتهت اول مرحلة من حياة « هوسرل » الفكرية التي اهتم فيها بدراسة الحساب والرياضة ، والتي توصل فيها الى النتائج السابقة التي اثرت على تفكيره فيما بعد وحددت معالم فلسفته في المراحل التالية ، رغم انه تراجع عن كثير من تلك الاراء السابقة ، الا ان هذا لايعتبر ضعفاً في تفكير « هوسرل » بل على العكس هو دليل على تفتح تفكيره وسعيه المستمر للبحث عن الحقيقة متى ظهرت ، باعتبار ان الفلسفة جهد مفتوح وفكر متجدد . ويؤكد ذلك تلميذه « اوجين فينك » في محاضراته عن « التحليل القصدي ومشكلة الفكر النظري » اذ يقول « كان هوسرل ابان حياته الطويلة العامرة بالافكار .... على اهبة الاستعداد دائماً لان يعدل تفكيره ، وراضياً دائماً بالتخلي عما حصله بجهد شاق » (المشكلات الحالية للفينومينولوجيا ص ص ٥٤ ، ٥٥) .

اذن كان « هوسرل » على حق حين قرر من قبل في رسالته الى « مارفن فاربر » بان منهجه قد تحدد فعلاً منذ تأليف كتابه الاول عن « فلسفة الحساب » وانه اضطر بعد ذلك لتحقيق هذا المنهج وبحث تلك النتائج في فلسفته ومؤلفاته التالية ، وهو لم يكن يقصد بهذا التحديد منهجه الفينومينولوجي الذي ظهر في المراحل التالية على المرحلة الرياضية ، والذي اكتمل في اخريات حياته ، بل كان يقصد انه شعر فعلاً بمشكلات الفينومينولوجيا الاساسية اثناء دراسته للرياضة في مقتبل حياته الفكرية ، وان شعوره بهذه المشكلات هو الذي جعله يوجه جهده الفكري ونشاطه الفلسفي بعد ذلك لمعالجتها وحلها .

لكن كيف تحول « هوسرل » من التفسير النفسي في المرحلة الرياضية السابقة الى التفسير المنطقي في المرحلة التالية ؟ وهل معنى هذا انه رفض تماما التفسير النفسي للمعرفة تمهيداً لأن يكتفي بعد ذلك بالتفسير المنطقي ؟ هنا يجب ملاحظة ان « هوسرل » حين نقد الاتجاه النفسي التجريبي ورفض التفسير النفسي الجزئي ، متجهاً الى دراسة المنطق ، لم يأخذ بالتفسير المنطقي وحده دون التفسير النفسي ، بل انه حاول اصلاح وتطوير كل من المنطق الصوري التقليدي وعلم النفس التجريبي الحديث ، لكي يضمهما معا في وحدة متكاملة ذات طابع جديد متعال ، يساعد في حل مشكلة المعرفة وتأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني

٤ ـ الانتقال الى دراسة المنطق وتطويره (المرحلة المنطقية)

(أ) تحول « هوسرل » تدريجياً من دراسة الرياضة الى دراسة المنطق الذي يمثل المرحلة الثانية من مراحل تطوره الفكري ، والذي ولج منه الى « الفينومينولوجيا » مارا بعلم النفس . وقد بدأ « هوسرل » هذه المرحلة المنطقية وفي ذهنه المشكلات السابقة واضحة تماماً ، خاصة التفسير النفسي للمفاهيم الرياضية ، وكذلك مشكلة تفسير فعل الادراك المعرفي ، والربط بين المنطق باعتباره علما معياريا وعلم النفس باعتباره علما تقريريا ، وحاول ان يعدل بعض آرائه السابقة التي انتهى اليها في مرحلة دراسة الرياضة ، وان يستبدل بتلك النزعة النفسية نزعة اخرى منطقية .

كانت مقدمات نقلة « هوسرل » من الرياضة الى المنطق تتمثل في القسم الثاني من « فلسفة الحساب » الذي اهتم فيه بالمعاني الرمزية للكثرة والوحدة والعدد ، موضحاً كيف انها تخدم الحساب فعلاً ، بينما اهتم في القسم الاول بالاسس النفسية لتحليل تلك المفاهيم الحسابية . وهو في دراسته الرمزية الثانية لم يكتف بالتحليلات النفسية فقط ، بل بدأ يزيد عليها اهتمامات منطقية تتصل بطبيعة الرمز وعلاقته بالحقيقة الخارجية ، وغيرها من الاهتمامات المنطقية الاخرى التي لم يتعرض لها في القسم الاول من الكتاب ، لكن مقدماتها بدأت تظهر في القسم الثاني ، ثم تبلورت بعد ذلك في المؤلفات المنطقية الخالصة ، وخاصة في « الابحاث المنطقية » .

وانتهى « هوسرل » في القسم الثاني من « فلسفة الحساب » الى ان العدد ـ بعد التحليلات النفسية السابقة ـ هو مجرد رمز او علاقة حسابية لاشياء خارجية تندرج تحت مفهومه ، وتتضح طبيعته النفسية من خلال فعل الارتباط الجمعي (فاربر : تأسيس الفينومينولوجيا ص ٤٣) وشرع بعد ذلك في اجراء دراسات منطقية لمفاهيم الكثرة ورموزها ، وسعى لاقامة مبادىء يقينية دقيقة لهذه المفاهيم ، الامر الذي دفعه للاهتمام اكثر بدراسة المنطق ليكمل به دراسته الرياضية السابقة ، لكن في نغمة نقدية للاتجاه التجريبي المتغير الذي بدأ به المرحلة الرياضية ، والذي اراد ان يحل محله اتجاه آخر ، تكون طبيعته ماهوية ثابتة . ومن ثم تعتبر دراسة « هوسرل » للمنطق بداية للثورة في تفكيره ، واول رد فعل للنتائج التي وصل اليها من دراسته الرياضية السابقة ، وتمثل هذه الدراسة المنطقية ايضاً الخطوة الثانية

في طريق تكوين « الفينومينولوجيا » التي بدأت معالمها الاولية تظهر في هذه المرحلة المنطقية بالذات . ولذلك وجدنا بعض مؤرخي « هوسرل » ،مثل « بارل ويلش » ، يطلق على هذه المرحلة المنطقية بحق اسم « شبه الفينومينولوجيا » Quasi Phenomenology (فلسفة ادموند هوسرل ، ص ٥٥) .

ويؤكد « هوسرل » ايضاً اهمية هذه المرحلة المنطقية في رسالة خاصة بعث بها الى « مارفن فاربر » ذكر فيها ان كتابه عن « الابحاث المنطقية » كان عملاً تجديدياً يمثل بداية جهوده وليس نهايتها ، ثم يستطرد قائلاً « وانني بالنسبة للعالم سأظل حتى نهاية حياتي مؤلف الابحاث المنطقية ... ، وان هذا العمل هو اساس ضروري لفهم المشكلات الجديدة وطرق التفكير في الفينومينولوجيا ، وهو ايضاً ضروري باعتباره معبراً لفهم كتاباتي الخاصة بالمرحلة الاخيرة من نضجي ... » (تأسيس الفينومينولوجيا ص ١٠٠) وهو يقصد هنا بالمشكلات الجديدة تلك النتائج التي توصل اليها في نهاية مرحلة دراسة الرياضة ، والتي حددت منحى تفكيره ووجهته بعد ذلك لبذل مزيد من الجهد المتعمق في « الابحاث المنطقية » وظلت ايضاً واضحة التأثير في فلسفته حتى آخر مراحل نضجه .

وضع « هوسرل » كتابه « ابحاث منطقية » في جزءين ، جعل العنوان الفرعي للجزء الاول « مقدمات الى المنطق الخالص » واعتبره مدخلاً للمنطق الذي يريده لنفسه ، حيث نقد فيه الاتجاهات التجريبية عامة والنفسية خاصة ، وحاول ان يخلص المنطق من كل الرواسب النفسية ليصبح ماهويا خالصاً . اما العنوان الفرعي للجزء الثاني من الابحاث المنطقية فهو « ابحاث في الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة » حيث قام فيه بتحليلات متعددة للمعاني والكليات وغيرها مما حدد به فعلا بعض معالم الفينومينولوجيا ، هذه المعالم التي ازدادت وضوحاً في المؤلفات التالية على هذه الابحاث المنطقية .

(ب) وقد اوضح « هوسرل » بنفسه منهجه في الابحاث المنطقية [١٨] حيث قرر في فاتحة الجزء الاول الخاص بالمقدمات ان المنطق منذ عصر « جون ستيورات ميل » قد تطور وتفرع في ثلاثة اتجاهات : واحد ميتافيزيقي ، والثاني صوري ، والثالث نفسي ، وانه ـ اي هوسرل ـ قد نصب نفسه لبحث الاتجاه النفسي وكشف مضمونه ليثبت انه غير كاف لاشباع حاجة المنطق كعلم يقيني (ابحاث منطقية ، الترجمة الانجليزية ، ج ١ ص ٥٣) ، ثم حاول « هوسرل » بعد ذلك في الجزء الثاني من الابحاث المنطقية ـ وبقية مؤلفاته المنطقية الاخرى ـ اقامة المنطق

المتعالي باعتباره العلم الحقيقي الثابت والاساس العام لكل معرفة . وفي نفس الوقت نجد ان هذه النغمة النقدية للاتجاه التجريبي ظلت سائدة في اغلب افكاره وكتبه التالية .

وافصح « هوسرل » بإيضاح اكثر عن هدفه من تأليف الجزء الاول من الابحاث المنطقية ، وذلك في مقالة نشرها عام ١٩٠٠ بعد صدور الكتاب بفترة وجيزة بعنوان « ايضاح ذاتي » قال فيها « ان المقدمات الى المنطق الخالص ، التي تكون الجزء التمهيدي للابحاث المنطقية ، تهدف الى اعداد الطريق لمفهوم وتناول جديدين للمنطق ، وهي تسعى لاظهار ان الاساس النفسي السائد في المنطق ، والذي يضفي عليه عصرنا هذا قيمة كبيرة ، قائم على التباس في المستويات الجوهرية المختلفة للمشكلات ، وعلى فروض مسبقة ـ هي اساساً غير صحيحة ـ تتصل بخصائص واهداف علمين متماثلين : علم النفس التجريبي والمنطق الخالص ... وان المقدمات في مقابل المذهب النفسي السائد ، تسعى لاحياء فكرة المنطق الخالص واصلاحه من جديد ، وانها تؤدي بنا الى علم نظري ، غير معتمد على اي من علم النفس او العلم الواقعي (التجريبي) .... هذا المنطق الخالص ليس شيئاً آخر سوى اعادة تجديد للمنطق الصوري التقليدي الخاص بالمدارس الكانطية والهربرترية[١٩] ..... التي مازالت في حالة تردد غير يقيني بين الاتجاهات النظرية والعملية ، النفسية والخالصة » (وردت ترجمة المقالة في كتاب فاربر سالف الذكر ص ص ١٠١ ، ١٠٢) وقد انتهى « هوسرل » الى ان المنطق الخالص هو ذلك النسق العلمي الخالص للقوانين والنظريات العليا القائمة في المقولات المثالية والمفاهيم الاساسية المشتركة بين كل العلوم ، وبهذا المعنى يكون المنطق الخالص هو علم الشروط المثالية لامكانية قيام العلم عامة ، او هو علم المكونات المثالية لفكرة النظرية في العلوم عامة (نفس المكان السابق) .

(ج) اذن اراد « هوسرل » اعادة تأسيس المنطق الصوري القديم ، لكن في هيئة جديدة تكون خالية من العناصر التجريبية النفسية ، وفي شكل آخر خالص يكون اكثر دقة من منطق « ارسطو » و « ميل » و « كانط » وبحيث يصلح لان يكون ضمن اسس بناء « الفينومينولوجيا » ويمهد الطريق امام الفاسفة لتصبح علما كلياً شاملاً . لذلك اثار في اول « المقدمات » عدة مشاكل خاصة بالمنطق وحاول بحثها مثل: هل المنطق علم نظري ام فن عملي ؟ هل هو معياري ام تقريري ؟ هل هو مستقل بذاته ام يعتمد على علوم اخرى مثل علم النفس والميتافيزيقا ؟ هل هو صوري ام يضع اعتباراً للمادة ؟ هل هو قبلي برهاني ام تجريبي

استقرائي ؟ وقد وجد « هوسرل » وجهتي نظر متعارضتين في الاجابة على تلك الاسئلة لدى العلماء فقال البعض ان المنطق علم نظري معياري لايعتمد على علوم اخرى ، وانه صوري قبلي . بينما ذهب البعض الاخر الى عكس هذا الاتجاه تماماً .

لكن « هوسرل » حاول ان ينظر الى المنطق باعتباره اعلى واشمل من التفرقة السابقة . وكانت هذه هي النظرة التي بدا بها « المقدمات » والتي انتهى في خاتمتها الى تأكيدها حين قال « ان نتيجة ابحاثنا هي تأسيس علم نظري جديد خالص ، يقيم اهم اساس لكل نظام خاص بالفن (العملي) والمعرفة العلمية ، وكذلك يحتوى على خاصية القبلي والعلم واليقيني الخالص » (المقدمات ـ اورده ويلش ص ١٧) اي انه حاول التوفيق بين الاتجاهين المتعارضين من حيث نقطة البداية الاساسية والمشكلة الخاصة بكون المنطق علماً نظرياً تقريرياً او فنا علمياً معيارياً . وبمعنى آخر فصل « هوسرل » في المشكلة من جهة هذا السؤال : هل يدرس المنطق ماهو كائن ام يدرس ما ينبغي ان يكون ؟ واجاب بان المنطق يدرس الجانبين معاً ، محاولاً بذلك التوفيق بين وجهتي النظر السابقتين ، مثله في ذلك ـ كما اقر « هوسرل » نفسه بعد الفقرة السابقة مباشرة ـ كمثل « كانط » في محاولته التوفيق بين القبلي التحليلي والبعدي التركيبي حين اجاب على سؤال : هل توجد قضايا تركيبية قبلية ؟ واثبت ذلك بنظريته النقدية .

ولكي يؤكد « هوسرل » رأيه في ان المنطق اعلى من التفرقة السابقة وانه تقريري ومعياري في نفس الوقت ، نراه ـ مثل « كانط » ايضاً لكن مع بعض الاختلاف ـ يشرع في تحليل القضية المعيارية ليرى مدى اختلافها عن القضية التقريرية ، حيث اسهب في ذلك كثيراً في « المقدمات » (الترجمة الانجليزية ، الجزء الاول ، فصول ١ ، ٢ ص ص ٥٨ ـ ٨٩) ، وقد عرض « فاربر » هذه المحاولة بايجاز في كتابه سالف الذكر (ص ص ١٠٧ ـ ١٠٩) ، وكذلك « ويلش » في كتابه السابق (ص ص١٤ ـ ٣٠) ، وخلاصة رأي « هوسرل » تتمثل في ان تحليل القضية المعيارية يعني اساساً انها تحتوي على فعل « يجب » او « ينبغي » وهو امر صادر من شخص الى آخر ، ويشتمل ضمنياً على وجود مستوى احسن ومستوى آخر اسوأ ، هو الذي بناء عليه صدر فعل يجب او ينبغي للاقتداء بالمستوى الاحسن واطراح المستوى الاسوأ . لكن عند تحليل هذا الامر في صورته المعيارية سنجده في النهاية مجرد تقرير لواقعة عادية ، مثلاً قولي « يجب على المحارب ان يكون شجاعاً » يعني ان « المحارب الشجاع احسن من المحارب غير الشجاع » وهذا ليس امراً اطلاقاً ، ثم ان القضية المشتقة من الاولى تعني

ايضاً ان « المحارب الشجاع فقط هو المحارب الممتاز » وهذه القضية الاخيرة لاتجمل اي معنى لاحسن او اسوأ ، بل تقرر حقيقه اجمع عليها الكل . ويمكن ان نستخلص من القضية السابقة ايضاً قضية اخرى هي « كل محارب شجاع ، يكون ممتازاً ، وكل محارب غير شجاع يكون غير ممتاز » ، وتصبح هذه القضية الاخيرة في صميمها تقريرية خالصة ، اي نظرية بعد ان كانت في صورتها الاولى معيارية [٢٠] .

اذن تحليل القضية المعيارية وفض مضمونها يؤدي الى الكشف عن انها في طبيعتها نظرية تقريرية ، لكنها اتخذت صورة خارجية معيارية . اي ان القضية المعيارية تفترض مقدماً وجود اسس نظرية تقوم عليها وترتد اليها ، كما رأينا في مثال قضية المحارب الشجاع ، ومن ثم تصبح العلوم النظرية هي اساس العلوم المعيارية ، والتي ترتد بدورها الى اسس ماهوية متعالية . ويكون كل نسق معياري في حاجة الى معرفة نظرية يقوم عليها وتتمثل في الحقائق التقريرية ، وبذلك استطاع « هوسرل » ان يجمع بين وجهتي النظر المتناقضتين في القضية الواحدة بان رد المعياري الى التقريري ، ثم رد التقريري الى المتعالي الذي سوف يقيم عليه منطقه الجديد . وقد انتهى الى ان هذا الجمع بين المعياري والتقريري ليس قائماً فقط في المنطق ، بل في شتى العلوم والمعارف الاخرى ، وانه يجب على هذه العلوم ـ اذا ارادت ان تكون علوما دقيقة بالمعنى الصحيح ـ ان تقوم بعمليات التحليل السابقة لقضاياها حتى ترتد من اشكالها العملية المتغيرة الى اصولها النظرية الماهوية التي نبعت منها ، حيث تقوم الفينومينولوجيا بعد ذلك بدراسة المنابع الاولى والماهيات الحقيقية لتلك الاصول النظرية .

ويؤكد « هوسرل » ذلك بقوله ان اي نظام معياري Normative او عملي Practical يفترض مقدماً وجود واحد او اكثر من الانظمة النظرية The oretical كأساس له، بمعنى انه يجب ان يشتمل على محتوى نظري ، هو الذي يمكنه من التمايز عن كل الانظمة الاخرى ، ويكون له مكانه الطبيعي في بعض العلوم النظرية (المقدمات ـ اورده ويلش ص ٢٨) ، وهو من اجل هذه النتائج التي انتهى اليها ، اراد اعادة تأسيس المنطق الصوري لكن في هيئة جديدة تتمثل في المنطق الخالص ، الذي حدد معناه سابقاً بانه علم الشروط المثالية الممكنة لقيام العلم او المعرفة عامة ، والذي يدرس الاسس البعيدة التي تربط بين المعايير المختلفة للعلوم النظرية والعملية .

ويفترض « هوسرل » في منطقه الجديد وجود وحدة عامة بين مختلف العلوم الممكنة ، ويفترض ايضاً وحدة افعال التفكير التي سوف يرقى الى اصولها البعيدة وماهياتها الحقيقية

لدراستها . وتعتبر هذه الفكرة التي انتهى اليها من دراسة المنطق ، بمثابة ارهاصة لفكرته التالية عن اعادة تأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق يدرس افعال التفكير والماهيات الأصلية للاشياء وقد اصبح المنطق الخالص يهتم في شكله الجديد بـ « النظرية عامة » والتي تعني بدورها كل فحوى مثالي للمعرفة الممكنة ويهتم ايضاً بدراسة القوانين الاولية التي تتبع الحقيقة والمؤسسة بصورة خالصة في مضمون المعرفة ، والتي تحدد شروط امكانية المعرفة النظرية عامة . ويمكن بحث هذه الشروط الاولية للمعرفة وهي منفصلة عن كل علاقة لها بالذات المفكرة ، وعن فكرة الذاتية عامة . حيث يمكن بعد ذلك استخدام هذه القوانين في (بناء) الممكنات الواقعية للمعرفة » (فاربر : المرجع السابق ص ١٤٢) اي ان « هوسرل » يريد ان يدرس اولا امكانية المعرفة وشروطها الاولية المجردة ، وهي بالطبع ستكون عامة ومشتركة بين كل العلوم والمعارف البشرية ، ويمكن بعد ذلك تطبيقها عمليا في اشكال مفيدة للمعرفة البشرية تتمثل في العلوم المختلفة التي سوف تصطبغ حينئذ باليقين المطلق .

(د) كانت اهم النتائج التي انتهى اليها « هوسرل » من هذه الدراسة المنطقية ، انه بدأ يتجه نحو التوفيق بين المتقابلات الفكرية عامة ، هذا التوفيق الذي اخذ صورة اولى في الجمع بين العلوم النظرية التقريرية والعلوم العملية المعيارية عن طريق تحليل قضاياها وردها الى اصول واحدة ، ثم تأسيس المنطق الخالص لدراسة تلك الاصول . وقد انعكست هذه الصورة ايضاً في محاولته التوفيق بين علم النفس التقريري والمنطق المعياري ـ حسب معناه التقليدي وليس حسب معناه الخالص الجديد ـ ثم ظهرت هذه الصورة التوفيقية كذلك حين حاول الارتقاء الى ماهو اعلى من التفرقة بين الواقعية والمثالية ، وذلك بواسطة « قصدية الشعور » التي عرضها في البحث الخامس من ابحاثة المنطقية . لذلك كان « هوسرل » على حق حين قرر من قبل ان كتابه سالف الذكر (ابحاث منطقية) يمثل الاساس المباشر لانطلاقه الفلسفي نحو تأسيس الفينومينولوجيا ، وانه مفتاح فهم فلسفته وهي في الطريق الى اكتمال نضجها .

كان « هوسرل » قد بدأ سعيه الفلسفي ونشاطه الفكري من المشكلة السائدة في عصره عن المعرفة ، وهي كيفية الجمع بين علم النفس التجريبي والمنطق المعياري ، هذه المشكلة التي تنبه لها بعد انتهائه من دراسة الرياضة ، حيث شعر باهميتها خاصة حين لمس قصور علم النفس التجريبي ، بالاضافة الى عدم رضاه عن المنطق التقليدي سواء في صورته المعيارية او في صورته النفسية . لذلك كانت اول خطوة بدأ بها سعيه في البحث عن الحل الصحيح هي اصلاح

المنطق القديم ، حيث رفض الاسس النفسية الموجودة فيه ، ورفض كذلك شكله المعياري ، وانتهى الى تأسيس منطق جديد خالص لاتظهر في ثناياه مشكلة المعرفة السابقة ، منطق متعال يدرس الشروط الممكنة لقيام اي علم ، ويبحث في المبادىء المشتركة والاسس البعيدة التي تنبثق منها مختلف المعارف والعلوم التجريبية والمعيارية على السواء .

قارن « هوسرل » مزايا هذا المنطق المتعالي الجديد بنقائص المنطق القديم في دراسته عن « المنطق الصوري والمنطق المتعالي » عام ١٩٢٩ خاصة القسم الثاني وعنوانه « من المنطق الصوري الى المنطق المتعالي » والذي ربط فيه بين المنطق المتعالي ونظريته عن القصدية التي انتهى اليها ايضاً من دراسته لعلم النفس ونقده للاتجاهات التجريبية السائدة فيه . وقد ناقش في الفصل الثاني من القسم المذكور بعض المشكلات المتعلقة بالمفاهيم الاساسية للمنطق خاصة ، والمبادىء الاساسية للعلم عامة ، وكيف ان المنطق مدعو للامساك بزمام العلوم الاخرى وتوجيهها (المنطق الصوري والمتعالي ، الترجمة الفرنسية ص ص ٢٣٨ ـ ٢٤٧) وذلك باعتباره علم الاصول الثابتة والماهيات الكلية التي تندرج تحتها بقية العلوم الاخرى . وقد ادى به هذا الامر الى البحث في اساس المنطق باعتباره من الموضوعات الجوهرية للفينومينولوجيا المتعالية التي اراد اقامتها (نفس المرجع ص ٣٠٠) وذلك تمهيداً لاصلاح علم النفس ايضاً ثم تأسيس الفينومينولوجيا اخيراً كعلم كلي يقيني .

٥ ـ نقد علم النفس التجريبي والتحول الى الفينومينولوجيا المتعالية (المرحلة الفينومينولوجية)

(أ) رغم غزارة انتاج « هوسرل » الفكري وتعدد مؤلفاته الفلسفية، الا انه لم يفرد دراسات متخصصة لعلم النفس وحده في هيئة مستقلة كما فعل في الرياضة والمنطق والفينومينوجيا ، وانما جاءت هذه الدراسات النفسية ضمنية في شتى دراساته الفلسفية الاخرى ، حيث تناثرت في المؤلفات الرياضية والمنطقية ثم في مؤلفاته الاخيرة عن الفينومينولوجيا . فقد نشر عام ١٨٩١ الجزء الاول من « فلسفة الحساب » عن ابحاث سيكولوجية ومنطقية وبعد ذلك بفترة وجيزة وفي عام ١٨٩٤ نشر مقالة بعنوان « دراسة نفسية لاسس المنطق » في « الصحيفة الشهرية الفلسفية » العدد ٣٠ (ص ص ١٥٩ ـ ١٩١) ويمكن اعتبار هذه المقالة مرحلة انتقالية لدراسته النفسية فيما بين الرياضة والمنطق . وبعد

ذلك بفترة طويلة ألقى عام ١٩٢٥ عدة محاضرات عن « علم النفس الفينومينولوجي » ثم نشر بعدها فقرة موجزة عن « علم النفس الفينومينولوجي » كتبها عام ١٩٢٧ ضمن مقالته الكبيرة عن « الفينومينولوجيا » في « دائرة المعارف البريطانية » (الجزء ١٧) والتي جعلها في اول فقرة منها ، وحيث احتلت تقريباً نصف ماكتبه عن الفينومينولوجيا في الدائرة . والحقيقة ان البون شاسع بين دراسته الاولى (١٨٩١) ودراسته الثانية (١٩٢٧) بالنسبة لعلم النفس خاصة والفينومينولوجيا عامة ، فالاولى هي اول خطوة في طريق تطوره الفكري ، بينما تعتبر المقالة الثانية آخر خطوة تقريبا في تأسيس علم النفس الفينومينولوجي ، والتي اصبح علم النفس بعدها عند « هوسرل » شيئاً جديداً غير علم النفس التقليدي ، وحيث قامت على اكتافه في النهاية « الفينومينولوجيا المتعالية » .

بدأت النقلة التمهيدية عند « هوسرل » من المنطق الى علم النفس في الجزء الاول من « ابحاث منطقية » وهو الخاص بالمقدمات ، الذي انهال فيه بالنقد على علم النفس التجريبي لقصوره عن فهم ماهية الحقائق ، ومن ثم عدم صلاحيته لان يكون اساساً لبناء علم المنطق او الفينومينولوجيا ، حيث ان الامر يحتاج الى علم نفس جديد يسد حاجة المنطق الخالص والفنيومينولوجيا المتعالية . وتعتبر فترة دراسة « هوسرل » للمنطق مرحلة انتقالية في تطوره الفكري ، تحول فيها من « الرياضي النفسي » الى « المنطقي شبه الفينومينولوجي » ، حيث اصبح اخيراً « الفينومينولوجي » وهذا يؤكد قيمة المرحلة المنطقية السابقة ويبرز مكانة « الابحاث المنطقية » باعتبارها الطريق الفعلي الذي وصل « هوسرل » من خلاله الى الفينومينولوجيا المتعالية ، مروراً بـ« الافكار » .

رفض « هوسرل » في المرحلة السابقة تأسيس المنطق على علم النفس التجريبي ، كما رفض تأسيسه على الميتافيزيقا ، وانما اراده علماً مستقلاً قائماً بذاته يتمثل في المنطق الخالص او المتعالي الذي يدرس الماهيات الكلية والمبادىء الثابتة التي ترد اليها كل العلوم الجزئية الاخرى . لقد رفض ان يكون علم النفس التجريبي اساساً يقوم عليه المنطق الجديد نظراً للهوة الشاسعة بينهما ، بل ان « هوسرل » عكس الوضع ليجعل المنطق الخالص هو اساس علم النفس التجريبي ، حسب المعنى السابق لهذا المنطق الجديد ، وباعتبار ان علم النفس التجريبي علم جزئي متغير ، مثله في ذلك كمثل العلوم الطبيعية الاخرى التي تحتاج كلها الى اسس ثابته وماهيات كلية ترتد اليها وتستمد منها وجودها الحقيقي ، هذه الاسس وتلك الماهيات هي مضمون المنطق الخالص الذي مهد الطريق لظهور الفينومينولوجيا المتعالية ، التي

تقف في مواجهة الوقائع الجزئية المادية . ولعل في هذا التقابل السابق التبرير الكافي لاسباب نقد « هوسرل » لعلم النفس التجريبي ، ثم سعيه لاقامة علم نفس جديد يتوافق مع طبيعة المنطق المتعالي .

ويلاحظ ان « هوسرل » في موقفه الحالي من « علم النفس » لايختلف كثيراً عن موقفه السابق من « المنطق » ، والذي رفض فيه كلا من الاتجاه التقريري والاتجاه المعياري ، داعياً الى منطق خالص يضم الاتجاهين السالفين معاً . لذلك نراه في علم النفس ايضاً ينقد الاتجاه الميتافيزيقي المثالي ويرفضه ، وينقد كذلك الاتجاه التجريبي المادي الذي بدأ يسود عصره ليرفضه ايضاً ، ثم يحاول تأسيس علم نفس اعلى من ذلك ، علم نفس ماهوي يدرس الشعور في صورته القصدية ويوضح دوره في عملية الادراك ، ويهتم بفعل الادراك نفسه بدلاً من مضمونه ، علم نفس يدور حول الانا المتعالي الثابت بدلاً من الانا التجريبي المتغير . هذا العلم الجديد - وهو علم النفس الفينومينولوجي - يتفق في صورته النهائية مع ماوصل اليه « هوسرل » من نتائج في مجال المنطق الخالص المتعالي ، ويخدم بناء الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني .

(ب) وبالنسبة للاتجاه الميتافيزيقي في علم النفس ، والذي كان سائداً عند اساتذة « هوسرل » ومختلطاً بالعناصر التجريبية في عصره ، خاصة عند « فونت » و « ناتورب » ، ثم « برنتانو » و « ماينونج » وغيرهم ممن تأرجحوا بين الميتافيزيقيا والمنهج التجريبي في دراساتهم النفسية ، فان « هوسرل » نفسه كان واحداً من تلاميذهم اثناء مرحلة التحصيل ، وتأثر بكثير من آرائهم في بداية حياته الفكرية ، خاصة ان اغلبهم كان يمثل « الكانطية الجديدة » ، وفي مقدمتهم « ناتورب » الذي جنح في دراساته الفلسفية والنفسية الى المثالية الميتافيزيقية ، مثل اعتباره « الشيء في ذاته » « مفهوماً حقيقياً محدداً » ، رغم اقراره في نفس الوقت بأنه خفي لايمكن ادراكه ، بالاضافة الى عدم اعترافه بان قوانين الفكر طبيعية ، وغير ذلك من افكار اخرى مثالية وميتافيزيقية حاول « هوسرل » ان يرفضها بشدة ، لكنه في نفس الوقت اخذ من « ناتورب » فكرته الاساسية عن علم النفس وضرورة اعتباره علماً مستقلاً بذاته ، رغم ان « ناتورب » خلط في ذلك - وبدون قصد - بين علم النفس والفلسفة ، لان التمايز بينهما لم يكن قد اتضح في بداية عصره .

وعندما بدأ علم النفس يزدهر في هذا العصر ، اتخذ اتجاهين رئيسيين ، خاصة في الفلسفة الالمانية : الاول يستهدف حل مشكلات المنطق والمعرفة ، والثاني يقدم المبادىء

الاساسية للموقف الفلسفي المثالي (فاربر : تأسيس الفينومينولوجيا ص ص ٤ ، ٥) ، وقد رفض « هوسرل » الاتجاه الثاني ثم قام بتعديل الاتجاه الاول ليجعل المنطق هو اساس علم النفس ، او على الاقل مستقلاً في وجوده عن غيره من العلوم الاخرى ، واتخذ في نفس الوقت ايضاً موقفاً نقدياً تجاه الجوانب المثالية والميتافيزيقية عند « برنتانو » و « ماينونج » وغيرهما ، حيث اطرح العناصر الروحية والكيفية ورفض دراسة كل مايتعلق بخيرية او شرية الفعل النفسي ـ اي علم النفس في ارتباطه بالاخلاق ـ وترك جانباً البحث في الصورة المثالية للانفعالات والعواطف ـ اي علم النفس في ارتباطه بالميتافيزيقا ـ لكي يقبل فكرة « قصدية الشعور » ويطورها بأسلوبه الخاص، ثم يسير بها طريق جديد غير الطريق الميتافيزيقي وبعيداً عن اي مؤثرات مثالية .

وعلى الجانب المقابل ، انتقد « هوسرل » ايضاً التيار التجريبي الحديث في علم النفس ، ورفضه تماماً لانه لايصلح كأساس يقوم عليه المنطق الخالص او حتى يلتحم به ، والذي سوف يعتمد حينئذ على مبادىء عملية ، ومن ثم يصبح المنطق علماً معيارياً ، وهذا مارفضه « هوسرل » سابقاً بسبب الاختلاف الجوهري بين طبيعة العلمين « ان المنطق الخالص والحساب باعتبارهما علوما للذوات المثالية لانواع معينة ، يختلفان عن علم النفس في هذا الموقف ، وهو ان علم النفس علم للذوات الخاصة بفئات تجريبية معينة » (المقدمات ـ اورده ويلش في المرجع السابق ص ٤٢) ، وكان من ضمن مبررات رفض « هوسرل » لعلم النفس التجريبي ، ان قوانينه احتمالية نسبية مثل بقية قوانين العلوم الطبيعية التي تنازلت الان مضطرة عن صفات اليقين والحتمية ، وعلى هذا تكون قوانين علم النفس التجريبي ايضاً متغيرة لانها تعتمد على الانا التجريبي الجزئي ، لانها كذلك محدودة بزمانها ومكانها ، ومن ثم تقبل الشك وتخضع للاحتمال ، الامر الذي يجعلها غير متوافقة مع المنطق المتعالي حسب معناه الخالص .

(ج) وحين اراد « هوسرل » اعادة تأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق ، استبعد جانبا مختلف العناصر التجريبية الجزئية المتغيرة التي لا تصلح لان تكون معرفة يقينية ثابتة . ومن ثم عاد مرة أخرى الى نقد علم النفس التجريبي ليقيم في مقابله علم النفس الفينومينولوجي الذي يدرس الشعور الخالص ويقول في هذا الصدد « لقد صادفنا علما ـ لم يتعرض له معاصرونا بعد بتوسع مسهب ـ هو حقا علم للشعور وليس علما للنفس ، انه فينومينولوجيا الشعور ، وذلك في مقابل العلم الطبيعي للشعور .... ومانود أن نذكره هو ان علم النفس يهتم

بالشعور التجريبي ، اي الشعور من الوجهة التجريبية كما هو قائم في النظام الطبيعي ، بينما تهتم الفينومينولوجيا بالشعور الخالص ، اي الشعور من الوجهة الفينومينولوجية » (الفلسفة كعلم دقيق الترجمة الفرنسية ص ٦٩) وبعد ذلك يوجه « هوسرل » سهام النقد في بقية فقرات كتابه سالف الذكر الى علماء النفس التجريبيين الذين لم يستطيعوا فهم الشعور على حقيقته ، والذين انغمسوا في التجارب اليومية الجزئية المتغيرة دون ان يحاولوا الارتقاء الى اصولها الماهوية الثابتة . وهو لايقصد من هذا النقد رفض علم النفس التجريبي تماما ، بل يريد ان يؤسسه على علم نفس آخر أقوى وأدق ، هو علم النفس الفينومينولوجي الذي يدرس الماهيات الجوهرية للحالات النفسية . وينعى « هوسرل » على علماء النفس التجريبيين اقتصارهم على بحث الوقائع الجزئية المادية واهمالهم الحقائق الماهوية الثابتة في الشعور الخالص ، لذلك بدأ مقالته في « دائرة المعارف البريطانية » قائلا ان الفينومينولوجيا جاءت بمنهج جديد وشرعت في تأسيس « نظام نفسي قبلي يمكننا من التزود بالاساس المضمون الذي نقيم عليه علم نفس تجريبي دقيق » ، اذن الهدف من نقد الاتجاه التجريبي هو الارتقاء بالعلوم التي تدرس النفس الانسانية الى ماهو ابعد واعلى من واقعها المادي الجزئي ، حتى تصبح ذات اسس ماهوية وتتميز باليقين والكلية ، وليس الهدف من هذا النقد رفضها تماما والقضاء عليها أو التقليل من اهميتها العملية[٢١] .

وفي سبيل تحقيق تلك الغاية البعيدة ، فان الامر يستوجب فصل ماهو نفسي عما هو طبيعي في مجال الادراك ، تمهيدا لتأسيس علم النفس الفينومينولوجي الجديد ، والذي سوف يستمد اليقين والدقة والخصوصية من التجارب المتعالية للشعور الخالص والماهيات الحقيقية الكامنة في ثناياه .

(د) يبدأ علم النفس الفينومينولوجي ـ من وجهة نظر « هوسرل » في مقالة دائرة المعارف البريطانية ـ من حيث انتهى التجريبيون السابقون ، خاصة « لوك » و « بركلي » و « هيوم » ثم المتخصصون في علم النفس من بعدهم ، وهو يهتم اكثر بـ « لوك » الذي تكلم عن علم النفس فينومينولوجي ، لكن بطريقة غير صحيحة ، حيث لم يدرك اهمية وقيمة التجربة المتعالية اطلاقا . مثله في ذلك كمثل غيره من التجريبيين الاخرين الذين لم يعرفوا قيمة الفعل النفسي في حد ذاته ، ولم يبحثوا في الماهيات الكلية للوقائع النفسية الجزئية .

وفي سبيل تأسيس هذا العلم الماهوي الجديد للنفس الانسانية ، نجد « هوسرل » يقسم العلوم الى قسمين : علوم وقائع Facts وعلوم ماهيات Essences الاولى مادية جزئية ، والثانية

خالصة كلية . الاولى ترتد بطبيعتها الى الثانية التي تعتبر الاصل الاساسي لها ، وبين كليهما فجوة عميقة حاول « هوسرل » ان يتخطاها بنظريته في المنطق الخالص ثم الفينومينولوجيا المتعالية . يقول « سارتر » في هذا الشأن « وقد انتبه مؤسس الفينومينولوجيا اول ماانتبه الى هذه الحقيقة ، وهي ان هناك هوة لاتعبر بين الماهيات والوقائع ، وأن من يبدأ بحثه بالوقائع لن يدرك الماهيات أبدا .... وليس معنى هذا التخلي عن فكرة التجربة ، وانما ينبغي على الاقل توسيع نطاقها وافساح المجال لتجربة الماهيات » (نظرية في الانفعالات ، ترجمة محمود سامي والقفاش ص ٢٣)ثم يقوم « سارتر » بتطبيق هذا الكلام عن توسيع نطاق التجربة في دراسة ظاهرة الانفعال . اذن لم يكن « هوسرل » يريد القضاء على التجربة ورفض علوم الوقائع ، بل اراد الارتقاء الى مستوى التجربة المتعالية التي هي اعمق منها واكثر خصوبة ، لقد اراد توسيع نطاق التجربة لتشمل عالم الماهيات . وتعتبر هذه المحاولة من السمات الاساسية المميزة لعلم النفس الفينومينولوجي ، وهي ايضا البداية التي انطلق منها « هوسرل » لتأسيس العلم الجديد ، رغم اعترافه بأن تلك التجربة المتعالية صعبة المنال ، كما قرر في الفقرة الثانية من مقالته بدائرة المعارف البريطانية ، حيث قال « وعلم النفس في حالتيه الصورية والتجريبية ، هو علم وضعي نشأ في الاتجاه الطبيعي في معظم موضوعاته ، بينما التجربة المتعالية أصعب من أن نتحقق منها لانها علوية غير أرضية » .

كانت تلك التجربة المتعالية اول صعوبة واجهت « هوسرل » ، وقد ارتبطت بها صعوبة اخرى هي ضرورة وجود انا متعال يكون من نفس طبيعة التجربة المتعالية ، لذلك نراه يقرر ايضا ان الذاتية المتعالية ـ في مقابل الذاتية التجريبية ـ هي التي ستكون اساس العلم الجديد ، وان هذه الذاتية المتعالية لا يمكنها ان توجد في الاتجاه النفسي (التجريبي) او في اتجاه العلوم الطبيعية ، لانها ليست جزءا من العالم الموضوعي (دائرة المعارف البريطانية ج ١٧ ص ٧٠٠) لذلك تحول اهتمام « هوسرل » الى دراسة الذاتية المتعالية التي سيقوم عليها علم النفس الفينومينولوجي ، بدلا من الذاتية الواقعية الخاصة بعلم النفس التجريبي . ويتناثر هذا الاهتمام في شتى مؤلفاته وخاصة « التأملات الديكارتية » فنراه في التأمل الاول وعنوانه « الطريق الى الانا المتعالي » يوضح كيفية تحويل الانا النفسي الى انا متعال عن طريق عملية التعليق او التوقف عن الحكم ، التي يضع فيها الانا العالم بين قوسين دون ان يصدر عليه اي حكم ، وحيث يجد الانا نفسه حينئذ في مواجهة ذاته المجردة ، والتي يمكنها بعد ذلك الانتباه الى فعل الادراك نفسه ، وحيث تستطيع ان تدرك في هذه الحالة الماهيات المجردة التي

هي من طبيعتها . اما بدون عملية التوقف عن الحكم ، فان الانا يجد نفسه مختلطا بأشياء ليست من طبيعته الاصلية ، وانما من طبيعة العالم المادي ، فيتكون في هذه الحالة أنا نفسي تجريبي لايدخل في مجال دراسة علم النفس الفينومينولوجي الماهوي .

وفي هذه المرحلة الاخيرة ايضا من تطور فكر « هوسرل » نجده قد عرف بعمق اكبر قيمة الفعل القصدي للشعور ، وتوسع في دراسته مع نظريته عن « الردود » ، حيث اراد ان يرد العالم الى الذات المتعالية او الشعور الخالص ، لكي يتحول الى ماهيات مجردة تكون من طبيعة تلك الذات المتعالية ، ومن ثم يسهل ادراك حقيقتها الكلية . لذلك قال في نفس مقالته بدائرة المعارف البريطانية موضحا قيمة هذا الرد « وعلم النفس الفينومينولوجي من الناحية المقارنة جديد ، خاصة في استخدامه للتحليل القصدي ، ومع ذلك يمكن ان نصل اليه من ابواب اي علم وضعي ، فقط يقتضي هذا الامر استخداما جديدا وبطريقة اكثر قوة لميكانيكية الشكل الخاصة بالردود والتحليل ، لكي نكشف عن الظواهر المتعالية » (ج ١٧ ص ٧٠٠)

(هـ) كانت تلك اهم النتائج التي ساعدت « هوسرل » على حل مشكلة المعرفة التي بدأ منها سعيه الفلسفي ، والتي كانت سائدة في عصره عن التقابل بين المنطق المعياري وعلم النفس التقريري ومحاولة الجمع بينهما في نظرية المعرفة . حيث ركز جهده اولا ليجعل المنطق خالصا يهتم بأصول المعرفة و « النظرية » بمعناها العام وباعتبارها مرجع كل علم ، اي انه اصبح منطقا متعاليا لا هو تقريري ولا معياري . وبعد ذلك قام باصلاح علم النفس التجريبي ليحوله الى علم نفس متعال ، يدرس الماهيات الحقيقية كما تظهر حية في الشعور القصدي ، ويعتمد على الانا المتعالي بمختلف تجاربه الخصبة . وبذلك انتهى « هوسرل » من حل مشكلة المعرفة ، لان كل اطرافها اصبحت من طبيعة واحدة هي الطبيعة المتعالية ، ومن ثم انعدم التعارض السابق بين علم النفس والمنطق ، واصبح الطريق ايضا ممهدا لظهور الفينومينولوجيا كعلم كلي يتصف باليقين والاطلاقية .

وبناء على ذلك ، فان المنحى الفكري لمراحل تطور فلسفة « هوسرل » وسعيه اقامة « الفينومينولوجيا » يتحدد كما يلي : الاهتمام في المرحلة الرياضية بالفعل النفسي حسب معناه التجريبي ، ثم العدول عن ذلك في المرحلة المنطقية والارتقاء الى المعنى الخالص للمعرفة وادراك قيمة المبادىء والماهيات . وفي مرحلة علم النفس الفينومينولوجي واءم « هوسرل » بين الانا التجريبي والنظرية المتعالية للمعرفة ، وذلك عن طريق رد هذا الانا التجريبي الى الانا المتعالي ، وتوسيع نطاق التجربة الى المجال الماهوي المتعالي لتشمل الوقائع والماهيات معا . كما عرف

اهمية الشعور وقيمة الفعل القصدي ودوره في عملية الادراك وحدس الماهيات ، حيث استطاع في النهاية اقامة « الفينومينولوجيا » كعلم كلي جديد .

٦ ـ الصورة النهائية للفينومينولوجيا وتعريفها عند « هوسرل »

(أ) واخيرا ماهي الصورة النهائية للفينومينولوجيا كما ارادها « هوسرل » نفسه حتى اخريات حياته ؟ وماهو تعريفها الذي وضعه لها ؟ ترك « هوسرل » مجموعة كبيرة من الدراسات المتشعبة والابحاث المتنوعة ، التي امتدت الى مختلف مجالات الرياضة والمنطق وعلم النفس والفلسفة ، لكنه لم يهتم كثيرا بترتيب تلك الدراسات وتنظيم هذه الابحاث في صورة كلية مترابطة او في هيئة نسق متكامل ، رغم انها كلها تدور في نطاق الفينومينولوجيا من وجهة نظره الخاصة . لذلك اصبح الامر يحتاج من الباحث ان يقوم بعملية تنسيق بين كل ماانتجه « هوسرل » ليستخلص النسق العام للفينومينولوجيا وتعريفها الشامل .

وسوف نحاول من جهتنا ترتيب هذه الابحاث وتنسيقها حول الفكرة الاساسية التي نظرنا من خلالها الى الفينومينولوجيا ، وهي محاولة « هوسرل » تأسيس العلم الكلي اليقيني ، وتحويل الفلسفة الى علم ماهوي دقيق ، يساعد على تطوير المعرفة الانسانية . وسنقوم في دراستنا الحالية بتنظيم شتى موضوعات الفينومينولوجيا داخل هذا الاطار ، ونعطيها صورة نسق عام يعتمد على علاقات منطقية تربط بين اجزائه في وحدة عضوية وتسلسل واضح وترتيب محدد .

لكن قد يعترض البعض على هذا التنظيم النسقي للفينومينولوجيا والمزمع اقتفاء خطواته في هذا البحث ، بل ان الاعتراض يجيء من « هوسرل » نفسه ، الذي عادى كل بناء نسقي في الفلسفة ، وانتقد اصحاب المذهب الظاهري بسبب جمودهم الفكري ، ولم يرض للفلسفة او الفينومينولوجيا ان تتجمد في صورة مذاهب نسقية مغلقة ، بل ارادها جهدا حيا مفتوحا وعلما كليا دقيقا . لذلك فانه لم ينظم فلسفته في صورة نسق جامد محدد او في هيئة مذهب نهائي مغلق ، وانما تركها ابحاثا خصبة متنوعة يضمها اطار عام واضح . وعلى هذا فان اي محاولة لتجميع آراء « هوسرل » في شكل نسقي معين ، تصبح خروجا على ماأراده هو من فلسفته ، وتكون تقويضا للاساس الذي انطلق منه في سعيه لبناء الفينومينولوجيا .

الا ان مثل هذا الاعتراض لايمنعنا من القيام بعملية ترتيب لافكار « هوسرل » في شكل

نسقي مؤقت ، يسمح لنا بدراسة فلسفته في صورة منظمة ، بدلا من عشوائية البحث في جوانبها المتناثرة ، وذلك لاحتياجنا الى هذا التنظيم مرحليا فقط ولحين الانتهاء من الدراسة . حيث نعود ثانيا الى تأكيد وجهة نظر « هوسرل » في اعتبار الفلسفة جهدا معرفيا مفتوحا ، بدلا من ان تكون مذاهب جامدة مغلقة . بالاضافة الى ان عملية التجميع والتنسيق بين اجزاء الفينومينولوجيا في وحدة مترابطة سوف تساعد كثيرا على امكانية وسهولة فهمها ، عما لو تناولها الباحث بالدراسة في موضوعات جزئية متفرقة ، قد لاتعبر حينئذ عن الروح الحقيقية للفينومينولوجيا .

(ب) تناثرت تعريفات « هوسرل » للفينومينولوجيا في كثير من مؤلفاته ، كما تعددت عنده وكذلك في كتابات شراحه وتلامذته . وقد يبدو من الوهلة الاولى ان هناك اختلافات ظاهرية واضحة بين هذه التعريفات المتعددة ، لكنها في حقيقتها تعريفات متناسقة ومكملة لبعضها ، وتندرج تحت اطار عام يضمها في نظام محكم وتسلسل مترابط . ويلاحظ ان اغلب الباحثين في فلسفة « هوسرل » لم يتعرضوا بتوسع لدراسة تعريفات الفينومينولوجيا ، فقط يأخذون منها مايكفيهم ، وينتقون منها مايتفق مع وجهة نظرهم ، ويهملون ماعدا ذلك من تعريفات أخرى . لكن مما لا جدال فيه ان محاولة تجميع كل هذه التعريفات ثم ترتيبها وتصنيفها مقدماً ، يسهل على الباحث خوض غمار البحث وهو على وعي بحقيقة موقعه ، وعلى علم بمسار خطواته داخل نطاق الفينومينولوجيا .

تبدأ تعريفات « هوسرل » للفينومينولوجيا بتعريف اولي عام ، ثم تتخصص في تعريفات اخرى فرعية داخلية تعتبر توضيحا لمضمون التعريف الاول ، وذلك وفق التسلسل التالي :

- تسعى الفينومينولوجيا لان تكون العلم الكلي الدقيق للمعرفة الانسانية .
- لذلك فانها تحدد مقدما نقطة البداية لهذا العلم الكلي للذي يدور في مجال محايد هو « الشعور » .
- وتكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفية فقط ، دون اي محاولة لتفسيره .
- والهدف من ذلك هو ادراك الماهيات الكامنة في الشعور ، اعتمادا على الحدس .

حيث يمكن حينئذ التوصل الى المعرفة اليقينية الشاملة ، وتأسيس العلم الكلي الدقيق ، الذي يمثل الغرض الحقيقي للفينومينولوجيا حسب تعريفها الاول .

وفيما يلي عرض تفصيلي لنصوص تعريفات « هوسرل » ، كما ذكرها في ابحاثه ، وبما

يتوافق مع هذا الترتيب النسقي .

(ج) ان اهم واشهر تعريف سائد للفينومينولوجيا ـ ويرتبط في نفس الوقت بالهدف من تأسيسها ـ هو انها العلم الكلي Universal Science للمعرفة الانسانية ولكافة العلوم الممكنة ، وانها اسبق من شتى المعارف والعلوم الاخرى ، وهي المنبع الذي يجب ان تنبثق منه كل هذه المعارف وتلك العلوم ، التي لابد ان تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا بـاعتبارهـا الفلسفـة الاولى First Philosphy لكل المعـارف الممكنة . وهي ايضـا العلم الدقيق Rigorous Scienceالذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الاخرى .

وقد ورد ذكر هذا التعريف بصيغ متنوعة في اماكن متعددة من مؤلفات « هوسرل » فمثلا نراه يبدأ مقالته في دائرة المعارف البريطانية بالفقرة التالية « تقدم الفينومينولوجيـا منهجا وصفيا جديدا ، وهي التي بدأت منذ السنوات الختامية للقرن السابق في تأسيس : ١ ـ نظام نفسي اولي . ٢ ـ وكذلك تأسيس فلسفة كلية يمكنها ان تزودنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجية لكل العلوم « (ج ١٧ ص ٦٩٩) ثم يؤكد « هوسرل » هذا التعريف في نفس المقالة في اول الفقرة التالية منها (ص ٧٠٠) والتي عنوانها « الفينومينولوجيـا .. العلم الكلي » فيقول ان الفينومينولوجيا قد تطورت في محاولة لتوحيد كل العلوم القبليـة ، وانها اصبحت بمثابة العلم القبلي الاول لكل موجود ممكن ، وانها العلم الكلي الذي ترتكز عليه وتخرج منه كل معرفة ممكنة .

ويظهر هذا التعريف ايضا للفينومينولوجيا ـ باعتبارها العلم الكلي ـ في عديد من مؤلفات « هوسرل » فنراه في خاتمة « التأملات » يقول « يمكننا ان نقول جيدا ان تأملاتنا قد بلغت في جوهرها هدفها ، لاسيما انها قد بينت الامكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي ابتداء من اساس مطلق له » (ص ٩٠) ، ثم يستطرد بعد ذلك قائلا « ونستطيع ان نقول ايضا ان جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرهـا الاخير في (الفينـومينولوجيـا) القبلية والمتعالية ، وتجد فيها اسسها الاخيرة ، فهي (اي جميع العلوم) بالنظر الى مصدرهـا ، تنتمي بذاتها الى (الفينومينولوجيا) الكلية والقبلية بوصفها فروعا في نسقها (نفس المرجع ص ٢٩٣) ويعـود « هـوسـرل » بعـد ذلك ليـؤكـد ان « هـذا العلم الكـلي القبـلي (اي الفينومينولوجيـا) سوف يكـون هو الاسـاس الذي تؤسس عليـه العلوم التجريبيـة الحقة والفلسفة الكلية الحقيقية بالمعنى الديكارتي للعلم الكلي القائم على الاساس المطلق لكل ماهو موجود في الواقع » (نفس المرجع ص ٢٩٤) .

وفي كتـاب « افكار » نجـد « هوسـرل » ـ بعد ان تحـدث عن الهدف من تـأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي ـ يقول « ومن ثم يستتبع هذا ان ترتبط الفينومينولوجيا بطبيعتها الماهويـة ، حيث تسعى لان تكون فلسفـة اولى .... » (ص ١٨٨) وغير ذلك العـديد من النصوص التي تؤكد ان الفينومينولوجيا هي الفلسفة الاولى والعلم الكلي الشامل ، وانها العلم القبلي الاول لشتى العلوم الاخرى وكل المعارف الممكنة .

وقد تابع تلامذة « هوسرل » وشراحـه نفس تعريفـه السابق « الفينـومينولوجيـا » باعتبارها العلم الكلي ، فمثلا نجد « فاربر » يقول في تعريفه للفينومينولوجيا « .... أما بالمعنى الواسع ـ أي باعتبارها فينومينولوجيا متعالية ـ فانها تهدف الى تقـديم منهج كـلي للفلسفة وأساس نهائي للعلم .... » (فلسفة القرن العشرين ص ٣٥٠) ثم نراه يؤكد هذا التعريف في مكان آخر حيث يقول « ان هدف الفينومينولوجيا هو ارساء قواعد معرفيـة مطلقـة للعلم » (تأسيس الفينومينولوجيا ص ٥٤٧) .

(د) اذا كانت الفينومينولوجيا تستهدف ان تكون علما كليا شاملا تنطلق من جذوره شتى العلوم الاخرى ، فيجب عليها حينئذ ان تهتم بنقطة الانطلاق التي ستبدأ منها في تأسيس هذا العلم الدقيق . ومن هنا ظهر تعريف آخر للفينومينولوجيا مترتب على التعريف السابق ، هو انها علم البدايات الصحيحة Science Of Beginnings لذلك وجدنا « هوسرل » يقول في خاتمة « التأملات » ان تأسيس العلم الكلي الدقيق يحتاج الى نقطة انطلاق يقينية ، وان البرهان على امكانية قيام هذا العلم وتحقيقه عمليا « ليس شيئا آخر غير ايجاد نقطة بداية ضرورية وغير قابلة للشك .... » (ص ٢٩٠) .

ويذكر « هوسرل » في كتاب « الفلسفة كعلم دقيق » هذا التعريف ايضا ، فيقول « على ان الفلسفة في ماهيتها هي علم البدايات الصحيحة والاصـول الحقيقية » (ص ١٢٤ من الترجمة الفرنسية) كما يؤكد نفس هذا التعريف في مقدمة « افكار » حيث يقرر ان الهدف من جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا هو تأسيس علم كلي جديد « علم للبدايات وفلسفة اولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية وشتى مبادىء العلوم » (ص ٢٨) .

(هـ) وما دامت الفينومينولوجيا ، سوف تبدأ سعيها الفلسفي من نقطة انطلاق ثابتة وواضحة ، ومن بداية ضرورية وعامة ، لذلك وجدنـا « هوسـرل » يجعل « الشعـور » هو المنطلق الاساسي لهذه البداية ، بأعتبار ان الشعور هو الارضية المحايدة التي يجب ان تبدأ

منها كل معرفة ممكنة . وكان هدفه من تحديد تلك البداية ان يقوم بعملية وصف شامل ودقيق للشعور الخالص . ومن هنا ظهر التعريف الثالث للفينومينولوجيا ، وهو انها علم وصفي للشعور Descriptive Science OfConsciousness ولعل هذا هو أشهر تعريف انتشر بين الباحثين الذين أخذوه دون ان يدركوا صلته بالتعريف العام السابق له ، ولابالتعريفات الاخرى التالية عليه .

ويبدو هذا التعريف الوصفي بوضوح كبير في اماكن متعددة من اعمال « هوسرل » ، فمثلا تبدأ مقالته بدائرة المعارف البريطانية بهذه الجملة « تقدم الفينومينولوجيا منهجاً فلسفياً وصفيا جديداً » . وقد وضع « هوسرل » الفينومينولوجيا في مواجهة علم النفس التجريبي ، لان الاخير يهتم بدراسة النظام النفسي او الشعور كما هو في الطبيعة ، « بينما تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الشعور الخالص وافعاله التصدية ، وذلك باعتباره مبدأ كل معرفة » (الفلسفة كعلم دقيق ص ٦٩) ثم يقول ايضا « وقد وجدنا علما لم يتبحر فيه معاصرونا بتوسع ، علما حقيقيا ، هو علم للشعور وليس علما للنفس ، انه فينومينولوجيا الشعور ، وذلك في مقابل العلم الطبيعي للشعور (ويقصد علم النفس التجريبي) » (نفس المرجع ص ٦٩) وفي ثنايا هذا الشعور الخالص نجد ان التعارض القائم بين الذاتي والموضوعي قد انعدم ، وذلك من خلال فكرة « قصدية الشعور » وباعتبار ان هذا الشعور الخالص يمثل الارضية المحايدة التي تضم كل الاطراف المتعارضة ، حيث تقوم الذات بوصفها دون تفسيرها .

ويتناثر في ثنايا كتاب « افكار » هذا التعريف للفينومينولوجيا باعتبارها العلم الوصفي للشعور ، فيقول « هوسرل » في هذا الشأن « والان فان الفينومينولوجيا من هذه الحقيقة ، تعتبر نظاما خالصا يدرس المجال الكلي للشعور المتعالي في ضوء الحدس الخالص » (ص ١٧٦) ويقول ايضا في مكان اخر في نفس الكتاب ، ان الفينومينولوجيا تأسست باعتبارها نظرية وصفية خالصة للطبيعة الماهوية المتعلقة بالمكونات الداخلية للشعور (نفس المرجع ص ١٧٨) كما نراه يفرد فقرة خاصة وكبيرة في نفس الكتاب بعنوان « الفينومينولوجيا باعتبارها نظرية وصفية لماهية التجربة الخالصة » (الفقرة رقم ٧٥ ص ٢٠٩) .

وقد انتشر هذا التعريف بين كثير من شراح « هوسرل » فنرى « داجوبرت » يعرف الفينومينولوجيا في قاموسه الفلسفي بأنها « التحليل الوصفي للتجارب الذاتية الحية » (ص ٢٣١) كما ان « لالاند » يعرفها في القاموس الفني والنقدي للفلسفة بأنها الدراسة الوصفية لمجموعة من الظواهر كما تبدو في الزمان والمكان ، وذلك في مقابل دراسة القوانين

المجردة والثابتة لهذه الظواهـر ، وفي مقابـل النقد المعيـاري الموجـه لشرعيـة تلك الظواهر (ص ٧٦٨) ويأخذ ايضا «.فاربر » هذا التعريف ويضمه للتعريف الكلي السابق ، فيقول « والتعريف الاول للفينومينولوجيا (كما تصوره هوسرل) هو انها علم نفس وصفي ، ومعناها الفعلي النظرية الوصفية للمعرفة ... » (فلسفة القرن العشرين ص ٣٥٠) .

(و) وأخيرا اذا كانت الفينومينولوجيا علما للشعور ، وتسعى لوصفه دون تفسيره ، فان هدفها من هذا الوصف هو ادراك الماهيات الحية الكـامنة في هـذا الشعور ، ومن هنـا أصبحت الفينومينولوجيا تعرف ايضا بأنها علم الماهيـات Science Of Essences حيث يقول « هوسرل » نفسه ان عملية ادراك الماهيات تمثل جوهر الفينومينولوجيا . وقد أفرد لفلسفته بهذا المعنى المحاضـرة الثالثـة من سلسلة محاضـراته التي نشـرت تحت عنوان « فكـرة الفينومينولوجيا » وكان عنوان هذه المحاضرة « المعرفة الفينومينولوجية باعتبـارها معـرفة للماهيات » (الترجمة الانجليزية لجورج ناخينكيان في كتاب « مـطالعات في فلسفـة القرن العشرين » ص ٦٥٥) .

وقد تابع الشراح « هوسرل » في هـذا التعريف ، فمثـلا نرى « جـورفيتش » يقول بخصوص هذا التعريف معتمدا على الابحاث المنطقية « ان الفينومينولوجيـا ـ كما اخبـرنا هوسرل ـ هي الوصف الخالص لمجال محايد (الشعور والتجربة كما هي) ووصف للماهيات القائمة فيه » (التيارات الحالية للفلسفة الالمانيـة ص ١٢) ويأخـذ بهذا التعـريف أيضا موريس مارلوبونتي » حيث يقول « ان الفينومينولوجيا هي دراسة للماهيات ، وتبعا لذلك فان كل المشكلات عندها ترتد الى تحديد الماهيات ، ماهية الادراك وماهية الوعي على سبيل المثال » (فينومينولوجية الادراك الحسي ، المقدمة ص ١) .

ويلاحظ ان ادراك هذه الماهيات المجردة في الشعور ـ من وجهة نـظر هوسـرل ـ هو الاساس الذي يؤدي الى قيام العلم الكلي الشامل في صورة قبلية متعالية ، تعتمد عليها كل العلوم الاخرى وبقية المعارف الممكنة ، لكي تستمد منها يقينها ودقتها وشرعية وجودها .

وهكذا نكون قد رجعنا في نهاية سلسلة تعريفات الفينومينولوجيا الى التعريف العام الاول الذي بدأنا به ، وهو ان الفينومينولوجيا تسعى لان تكون العلم الكـلي الدقيق ، وان تصبح اساس كل معرفة يقينية وكل حقيقة ممكنة . وتكون بقية التعريفات الفرعية الداخلية السابقة بمثابة تفصيل وتوضيح لمضمون هذا التعريف العام ، وذلك كما ذكرنا مقدما .

(ز) ويصبح هذا الترتيب النسقي للفينومينولوجيا وفق تسلسل تعريفاتها ، بمثـابة

الصورة النهائية التي ارادها « هوسرل » نفسه لها حتى أخريات حياته . وهذا الترتيب المترابط هو الذي سوف نقتفي خطواته في دراستنا الموسعة التالية في بقية أبواب وفصول الكتاب . خاصة أننا انتهينا في الفصل الاول والفصل الثاني من دراسة المؤثرات السابقة على « هوسرل » وبيان مراحل اكتمال الفينومينولوجيا وتعريفها عنده . وسوف نختم الباب الحالي بفصل ثالث عن « الفينومينولوجيا وتأسيس العلم الكلي » ، باعتبار ان هذا الموضوع يمثل نهاية مدخلنا لدراسة فينومينولوجيا « هوسرل » ، وانه في نفس الوقت ، سيفتح لنا آفاق الدراسة التالية والموسعة في بقية أبواب وفصول الرسالة ، لنفض مضمون هذا العلم الكلي ونكشف منهجه الجديد .

(ح) لكن اذا كانت الفينومينولوجيا هي العلم الكلي الدقيق فهل يمكن اعتبارها مجرد منهج فقط ؟ ام انها منهج ومذهب معا ؟ ان الجدال يدور دائما بين الباحثين حول هذه المشكلة ، والواقع ان « هوسرل » كان يتحدث عن « الفينومينولوجيا » باعتبار انها منهج وصفي ، اكثر مما كان يتحدث عنها باعتبار انها مذهب فلسفي ، لانه كان ينبذ المذاهب الفردية الجامدة ، واراد من الفينومينولوجيا ان تكون علما كليا ، والعلم في جوهره منهج وليس مذهبا . لكنه رغم ذلك وضع في ثنايا المنهج الفينومينولوجي مذهبا يتمم به هذا المنهج ويتوافق مع خصائصه . وقد قال « هوسرل » في بداية مقالته بدائرة المعارف البريطانية « تقدم الفينومينولوجيا منهجا فلسفياً وصفيا جديداً » ثم قال بعد ذلك مباشرة وفي نفس الفقرة ان الفينومينولوجيا تقدم ايضا « فلسفة كلية يمكنها ان تزودنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجية لكل العلوم » وقد تابع بعض تلامذة « هوسرل » وشراحه الاتجاه الاول في اعتبار الفينومينولوجيا مجرد منهج وصفي ، وذلك دون ان يغوصوا في مباحثها ليتأكدوا من انها تحمل في ثناياها أيضا مذهبا كليا يتمم المنهج الفينومينولوجي ويتوافق مع طبيعته الخاصة .

بل ان اتجاه « هوسرل » الى الجمع بين المنهج والمذهب في الفينومينولوجيا ، لم يظهر فقط بوضوح في مقالته بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ ، وانما كان « هوسرل » قد افصح عنه ايضا بصراحة قبل ذلك عندما زار « لندن » عام ١٩٢٢ بدعوة من جامعتها ليلقي هناك اربع محاضرات عن الفينومينولوجيا تحت عنوان « المنهج الفينومينولوجي والفلسفة الفينومينولوجية » حيث أفاض بتوسع كبير في شرح مفهومه عن هذا المنهج وتلك الفلسفة (شبيجلبرج : الحركة الفينومينولوجية ، مدخل تاريخي ، ج ١ ، ص١٥٤) .

وعلى هذا فان الفينومينولوجيا عند « هوسرل » تجمع بين المنهج والمذهب معا ، وذلك

حسب اعتـرافه هـو نفسه ، وكمـا ذهب « لالاند » في قـاموسـه الفلسفي (ص ٧٦٩) و « برجيه » في رسالته التي علق فيها على مقالة « دلبوس » التي نشرها « لالاند » تذييلا لتلك المادة في القاموس (نفس المكان) فالمنهج الفينومينولوجي يتمثل في الجهد المستمر والمعاناة الدائبة لحدس الماهيات وتأسيس العلم الكلي ، اما المذهب الفينومينولوجي فيتمثل في مباحث « هوسرل » عن الذاتية الخالصة والانا المتعالي والتجارب المرتبطة به ، وهي الميدان الاساس الذي يتم فيه حدس الماهيات ، والذي سيقيم عليه « هوسرل » العلم الكلي اليقيني . وقد أكدّ ايضا « مارفن فاربر » هذا الرأي في دراسة قديمة له بعنوان « الفينومينولوجيا كمنهج ومذهب فلسفي » عام ١٩٢٨ حيث قرر ان المذهب الفلسفي عند « هوسرل » يبدو بوضوح اكثر في *الفينومينولوجيا المتعالية ، وما تشتمل عليه من موضوعات داخلية تستهدف تأسيس فلسفة* أولىٰ شـاملة (النشـاط الفلسفي المعـاصر في فـرنسـا والولايـات المتحـدة الامـريكيـة ، جـ ١ (ص ٧١) .

والحقيقة ان المنهج اختلط بالمذهب عند « هوسرل » ، خاصة انه بدأ سعيه الفلسفي اولا بالبحث عن المنهج ، ثم أتمه أخيرا واكمله بالمذهب . وموقف « هوسرل » هنا مثل موقف « ديكارت » الذي وضع منهجا يتوصل به الى اليقين ، ثم اتضح له أن هذا اليقين موجود في النفس ، لذلك احتاج الامر منه وضع مذهب عن النفس يتمم به المنهج . وهذا ايضا هو مانجده عند « كانط » سابقا و « هوسرل » حاليا .

« الفصل الثالث »

الفينومينولوجيا وتأسيس العلم الكلي

١ ـ المحاولات الرئيسية السابقة لتأسيس العلم الكلي .

٢ ـ الازمة والطريق الى العلم الكلي عند « هوسرل » .

٣ ـ الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي الجديد .

١ ـ المحاولات الرئيسية السابقة لتأسيس العلم الكلي

(أ) اذا كان الهدف الجوهري للفينومنيولوجيا عند « هوسرل » هو تأسيس العلم الكلي وتحويل الفلسفة الى علم يقيني دقيق للمعرفة الانسانية ، الا ان « هوسرل » لم يكن اول من سعى في محاولة تحقيق هذا الهدف ، وذلك لان فكرة العلم الكلي ـ مثلها كمثل بقية الافكار الفلسفية الاخرى ـ قديمة قدم التفكير الفلسفي ، وان كثيراً من السابقين على « هوسرل » تناولوها بالبحث والدراسة . فقط يمكن القول بأن الجديد حقاً الذي جاء به « هوسرل » انما يتمثل في الطريقة المبتكرة التي تناول بها هذه الفكرة ، وفي الكيفية الجديدة التي حاول بواسطتها تأسيس هذا العلم الكلي . وقد سبق لنا ان اوضحنا في بداية دراستنا الحالية ان الجديد ـ وخاصة في الفلسفة المعاصرة ـ لايتمثل في المحتوى او الموضوع ، وانما غالباً مايبدو هذا الجديد في المنهج او في طريقة معالجة الموضوع . لذلك ظهرت قبل « هوسرل » محاولات عديدة لتأسيس العلم الكلي ، وكانت لكل محاولة طريقتها الخاصة واسلوبها المميز عند كل فيلسوف على حدة ، والذي يتأثر في تكييف محاولته بظروف مجتمعه وخصائص عصره وبالافكار والعلوم السائدة في زمانه . اي ان الطرق والاساليب تعددت ، بينما كان الهدف والقصد واحدا ، وهو تأسيس العلم الكلي اليقيني الصحيح .

ويعترف « هوسرل » بقيمة تلك المحاولات السابقة عليه لاقامة علم كلي يقيني ، خاصة عند « افلاطون » و« ديكارت » و « كانط » حيث استلهم منهم الكثير لتحقيق هدفه المنشود ، وذلك كما ورد في نهاية مقالته عن « الفينومينولوجيا » في « دائرة المعارف البريطانية » (ج ١٧ ص٧٠٢) حيث قرر ان الفلسفة الفينومينولوجية هي مجرد تطوير للفلسفة اليونانية القديمة ، وتطوير للدافع الاقصى عند « ديكارت » (وهو تأسيس معرفة كلية يقينية) فهولاء لم يموتوا ، وانما تشعبوا فيما بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، ثم امتدوا وانتشروا فوق سماء كانط والمثالية الالمانية ، ووصلوا الى يومنا الحاضر ، لذلك يجب اعادة اصطناعهم من جديد ، واخضاعهم للبحث المنهجي والمعالجة المميزة ، لان في مقدورهم الالهام لعلم (كلي جديد) خال من اية قيود ، ان هؤلاء جميعاً وغيرهم ايضاً كانوا يسعون لاقامة علم كلي شامل يقوم على اسس يقينية ، علم دقيق ثابت يعلو فوق العلوم الجزئية المتغيرة .

ان مختلف العلوم المعروفة التي تبحث في شتى الظواهر الطبيعية والانسانية ، تعتبر

علوما جزئية محدودة تسعى لادراك بعض الجوانب المتفرقة للوجود الكلي . وبمعنى آخر انها تفتت هذا الوجود الى موضوعات جزئية متعددة ، ومن ثم تشتت عملية الادراك العقلي المتكامل لهذا الوجود ، لذلك اصبح من الصعب على العقل البشري ان يعرف الحقيقة الكلية او يدرك جوهر الوجود ، لان وسائل الادراك وطرق المعرفة - في شتى هذه العلوم - جزئية محدودة ، بالاضافة الى ان موضوعاتها التي تتناولها بالدراسة والبحث هي ايضاً جزئية متغيرة ومتناثرة . لهذا ظهرت عديد من المحاولات التي تسعى الى تأسيس واقامة العلم الكلي الشامل ، العلم الذي يستهدف ادراك الماهيات الثابتة والحقائق الكلية لهذا الوجود ، دون اعراضه الجزئية المتغيرة ، وذلك في صورة كلية شاملة تعلو فوق المعرفة الجزئية المحدودة التي تختص بها العلوم العادية .

ويلاحظ ان غالبية هذه المحاولات ، خاصة في صورتها الاخيرة عند « هوسرل » تقوم على بعض الاسس العامة ، مثل ان العلوم الجزئية المختلفة قد تتوصل فعلاً الى ادراك بعض حقائق الوجود ، لكنها رغم ذلك لاتعطي صورة متكاملة عن جوهر هذا الوجود في وحدته الحقيقية الكلية . كما انها لاتتبع طريقاً او منهجاً واحداً في عملية الادراك ، وانما تتعدد الطرق وتتنوع المناهج فيها بسبب تعدد وتنوع الموضوعات الجزئية التي يختص كل علم بدراستها ، ومن ثم تتفتت الحقيقة الكلية . لذلك استهدف الفلاسفة في محاولاتهم ادراك هذه الحقيقة الكلية الماهوية للوجود الثابت ، دون اعراضه الجزئية المتغيرة . ويترتب على ذلك ضرورة رفض مناهج وطرق العلوم الجزئية الخاصة بادراك الظواهر المادية المتغيرة ، وتغييرها في هذا العلم الكلي المنشود ليحل محلها منهج عام محكم او طريقة كلية دقيقة يمكنها ان تنفذ الى جوهر الوجود وتدركه في صورته الحقيقية التي تتمثل في الماهيات الكلية الثابتة ، حيث يتم حينئذ تأسيس العلم الكلي الدقيق للمعرفة الانسانية الصحيحة ، وحيث تتوحد طرق الادراك ووسائل المعرفة وتقوم على اسس يقينية ثابتة .

(ب) وقد تعددت محاولات الفلاسفة لتحقيق فكرة هذا العلم الكلي الدقيق ، واختلفوا من واحد الى اخر حسب اختلاف ظروف عصورهم وخصائص مجتمعاتهم . وكانت اقدم محاولة متكاملة في هذا المضمار هي التي قام بها « افلاطون » حيث اراد ان يؤسس العلم اليقيني الذي يجب ان ينبثق منه التفكير الانساني . وفي سبيل ذلك سعى الى ادراك الحقائق الكلية الثابتة او الماهيات والصور الازلية التي هي اعلى وادق من المعرفة الحسية الجزئية المتغيرة . والعلم الصحيح عنده هو الذي يدور حول الحقائق الثابتة المتميزة دون العرضيات

المتغيرة . لذلك كان « افلاطون » يؤكد دائماً في محاوراته على قيمة الصورة دون المادة ، والماهية دون العرض ، والكل دون الجزء . واصبحت تلك الصور او الماهيات عنده هي المثل الازلية الثابتة التي يجب ان يؤسس عليها العلم الحقيقي والمعرفة اليقينية (فؤاد زكريا : دراسة لجمهورية افلاطون ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣) .

والصور الافلاطونية هي الماهيات الكلية التي تقال في مقابل المحسوسات الجزئية ، وحيث ان تلك الماهيات الكلية هي وحدها موضوع العلم الصحيح ، وهي فقط التي تدور حولها المعرفة الحقيقية للوجود ، لذلك كانت في نظر « افلاطون » مثلاً ازلية ثابتة لها عالمها العلوي المستقل عن العقل والوجود على حد سواء . ويضم هذا العالم المثالي المفارق الصور الثابتة والماهيات الجوهرية لكل مجموعة متشابهة من الموجودات الحسية الجزئية المتغيرة .

لكن كيف يمكن تأسيس العلم الحقيقي على تلك المثل الثابتة ؟ وكيف تتم المعرفة اليقينية بهذه الماهيات الجوهرية ؟ في محاولة الاجابة على هذه الاسئلة قام « افلاطون » باختيار مستويات المعرفة الثلاثة الممكنة من وجهة نظره ، وهي : المعرفة الحسية والمعرفة الرياضية ثم معرفة المثل . وقد رفض المعرفة الحسية لانها تدور حول موضوعات جزئية مادية ، ومن ثم تكون حقائقها نسبية متغيرة ، ولذلك لاتصلح لان يؤسس عليها العلم اليقيني المنشود ، رغم ان تلك المعرفة تفيدنا كثيراً في حياتنا العملية اليومية فقط . اما المعرفة الرياضية فانها اكثر دقة ويقينا من المعرفة الحسية السابقة، واعتبرها افلاطون نوعاً من التدريب العقلي الذي يمهد فقط لادراك الحقائق الكلية والماهيات المجردة (اميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ١١٧) خاصة ان حقائق الرياضة نفسها ثابتة مطلقة ، لانها تقوم في اساسها على عدة بديهيات عقلية عامة ، لذلك فانها تعتبر خطوة مهمة في طريق العلم اليقيني .

لكن « افلاطون » رغم ذلك لم يرض ان يجعل الرياضة هي نفسها العلم الكلي اليقيني لسببين : الاول ان العلوم الرياضية عنده وسط بين المحسوسات التي تمثل موضوع العلم الطبيعي الجزئي ، وبين المثل التي هي موضوع الفلسفة الكلية ، اي ان الرياضة تجمع في ثناياها بين الحواس والعقل . والسبب الثاني هو ان الرياضة تبدأ بالتعريفات الاصطلاحية والفروض الاتفاقية ، ومن ثم تصبح الضرورة فيها فرضية متعددة ، بينما العلم الحقيقي الشامل يحتاج الى مبدأ يقيني ثابت ، وهذا لايتحقق عند افلاطون الا في معرفة المثل فقط ، باعتبارها الحقائق الكلية الثابتة والماهيات العقلية الجوهرية لشتى المجموعات الجزئية المتجانسة في العالم المادي المحسوس . ولايتوصل الى معرفة هذه المثل الا الفلاسفة من ذوي

العقول الثاقبة ، اما عامة الناس فانهم في حياتهم اليومية يدركون فقط الاشياء المادية الجزئية المشوهة لتلك المثل العقلية الثابتة (افلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، نهاية الكتاب السادس واوائل الكتاب السابع) .

ولاجل ان يتوصل افلاطون الى ادراك هذه المثل ليؤسس عليها العلم الحقيقي الدقيق والمعرفة اليقينية الشاملة ، نراه يعتمد على الجدل كمنهج يتلاءم مع طبيعة هذه المثل ويصلح لادراكها وحدها فقط ، دون ان ينفع في ادراك المحسوسات المادية او الحقائق الرياضية ، التي لكل منها منهجها الخاص بها والمتجانس مع طبيعتها . والجدل عند افلاطون هو ارتفاع الفكر من المحسوسات الجزئية المتغيرة الى الماهيات العقلية الثابتة ، حيث يتم ادراك المثل ويتحقق العلم الكلي اليقيني ، وبعدها يرتد الفكر ثانية ويهبط الى عالم المحسوسات الجزئية ليتأكد حينئذ انها صور مشوهة للحقيقة الكامنة في عالم المثل . ووسيلة العقل في الجدل الصاعد هي الربط والتأليف بين الجزئيات الحسية المتشابهة ، لينتقل منها الى تعميم عقلي شامل يضم ماهيات هذه المجموعات الجزئية المتشابهة تحت لوائه في عالم المثل . اما الجدل الهابط فانه يزود الانسان بنظرة عقلية جديدة تجعله يتخطى الجزئيات المادية باعتبارها تبديات متغيرة للحقائق الكلية الثابتة ، وتدفعه للسعي الى تأسيس المعرفة على الماهيات الجوهرية القائمة في عالم المثل ، ليصبح العلم حينئذ يقينياً شاملاً (نفس المرجع ص ص ٢٧١ ـ ٢٧٤) .

(ج) ومع بداية النهضة الاوربية في العصر الحديث قام « ديكارت » بمحاولة اخرى مهمة لتأسيس العلم الكلي الشامل والقائم على حقائق يقينية ثابتة . اي انه اراد تحقيق نفس الهدف الذي سعىٰ اليه « افلاطون » لكن بطريقة اخرىٰ ووفق منهج جديد . وقد قرر « ديكارت » مقدماً ان الفلسفة هي معرفة العلل الاولى والعلم بالمبادىء الاساسية التي يتم بواسطتها استنباط كافة المعارف والعلوم والفنون الممكنة . فالفلسفة عنده « يقصد بها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الانسان ان يعرفه ، أما لتدبير حياته او لحفظ صحته او لاستكشاف الفنون جميعاً ، وان المعرفة التي يتوسل بها الى هاتيك الغايات لابد ان تكون مستنبطة من العلل الاولى ، بحيث يكون من الضروري لاكتسابها ان تبدأ بالفحص عن تلك العلل الاولى ، اي بالفحص عن المبادىء » (مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، ص ص ٤٦ ـ ٤٧) .

اذن الفلسفة عند « ديكارت » هي العلم الكلي ، او هي اساس العلوم الاخرى ، وذلك كما قال في التشبيه الخاص بمثال الشجرة المشهور ، حيث جعل الفلسفة الاولى (الميتافيزيقا)

هي جذور الشجرة ، بينما يمثل علم الطبيعة ساق الشجرة ، اما فروع الشجرة فتضم العلوم الاخرى كالطب والميكانيكا والاخلاق . والعلم بالمبادىء الاساسية او العلل الاولى الكامنة في الجذور (الفلسفة الاولى) والتي تنبثق عنها الفروع ، هـو العلم الحقيقي للمعرفـة الكلية الصحيحة . كما ان الفلاسفة الأصلاء هم الذين يسعون لادراك هذه المبادىء الاساسية وتلك العلل الاولى التي تستنبط منها كافة المعارف الاخرى الممكنة . و « ديكارت » نفسه حاول السعي نحو تحقيق هذه الغاية ، وذلك كما اوضح في مؤلفاته ، حيث خصص المبادىء » لابراز تلك المبادىء الاولى لكل معرفة صحيحة ، ثم اوضح في « المقـال عن المنهج » .. الطريق او المنهج السليم الذي يوصل الى ادراك هذه المعرفة الصحيحة ، كما بين في « التأملات » الاسس اليقينية التي يجب ان تقوم عليها المعرفة الحقيقية لشتى العلوم .

كانت محاولة « ديكارت » في هذا الشأن نتيجة ظروف معينة دفعته الى البحث في اصلاح المعرفة والعلوم السائدة في عصره ، وتأسيس الفلسفة كعلم يقيني شامل . وذلك كما ورد في القسمين الاول والثاني من المقال عن المنهج ، حيث قرر انه كان قد درس اولاً علوم عصره بدقة وامانة على يد اشهر المعلمين ، لكنه رغم ذلك وجد نفسه بعد هـذه الدراسة في حيـرة وشك وضلال ، وانه لم يستفد شيئاً من دراسة تلك العلوم التي كانت غالبية اهل عصره يعتقدون انها كلها حقائق يقينيـة ، فنراه يقـول « غذيت بـالاداب منذ طفـولتي ، وأقنعت انه مستـطاع بواسطتها تحصيل علم بينّ يقيني بكل ماهو نافع في الحياة ، فاشتدت رغبتي في تعلمها . ولكني ماكدت انتهي من تلك المرحلة من الدراسة ، حيث كانت العادة قبول الانسان عند نهايتها في مرتبة العلماء ، حتى غيرت رأيي كل التغيير ، ذلك لانى وجدت نفسي تحيرني من الشكـوك والضلالات ، مابدا لي معه اننى لم اكتسب من اجتهادي في التعليم الا تبيني شيئاً فشيئـاً جهالتي ..... » (مقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيري ص ١١٢) .

ثم يستطرد « ديكارت » مبينا كيف انه لم يقنع بعد ذلك بما كان يتعلمه مع اقرانه في المدارس من علوم عصره ، وانه لذلك وسّع مجال دراسته الى ماكان يعـرف في زمانـه باسم « العلوم العجيبة » كالسحر والكيمياء والفلك ، على امل ان يجد فيها ضالته من اليقين ، رغم انه كان يعيش عصر ازدهار كبير وبداية نهضة شاملة في اوربا ، لكنه بعد كل هذا البحث في شتى علوم عصره انتهى الى انه « ليس في الدنيا من العلم ماينطبق على ماكنت قد صيرت من قبل الى القصد اليه » (نفس المرجع ص ١١٢) اي انه لم يجد فيها العلم اليقيني الصحيح ، ولا المعرفة الحقيقية الدقيقة التي يمتنع معها اي شك . فكل هذه العلوم لاتعتمد على اليقين ،

كما ان بعضها يتناقض مع البعض الاخر ، وهي ايضاً مختلفة ومتعددة رغم ان عقول اصحابها واحدة ، ورغم ان الموضوع الذي تبحث فيه ايضاً واحد ، وهو العالم الذي نعيش فيه . لذلك فان اختلافها وتناقضها دليل على خطئها وفسادها . لانه مادامت الحقيقة الكلية واحدة ، لذلك يجب ان تكون ثمارها ونتائجها الجزئية ايضاً متكاملة فيما بينها ومتناسقة ، دون اي تناقض او اختلاف .

ونلاحظ ان « ديكارت » قبل ان يتوصل الى هذا الحكم ، كان بالفعل قد انفق من الوقت الكفاية في دراسة علوم عصره ، حيث وجدها متهافتة متناقضة وخالية من اليقين . فالبلاغة والشعر مواهب نفسية فردية وتلاعب في الالفاظ ، والرياضة رغم مبادئها اليقينية واسسها المتينة الواضحة ، الا انها كانت عند اهل عصره صالحة فقط للتطبيق العملي في الصناعات الميكانيكية . وعلوم الدين ترجع في اساسها الى الوحى الالهي دون الاستدلال العقلي ، والفلسفة تعددت فيها حلول المشكلة الواحدة ، بل تناقضت ، رغم ان المفروض في الحق - الذي تسعى الفلسفة اليه - ان يكون واحداً . وتعتمد العلوم العجيبة (كالكيمياء والفلك) على خدع الكيماوي وتكهنات المنجم (نفس المرجع ص ص١١٥ - ١١٨) ويرى « ديكارت » ان سبب تهافت هذه العلوم التي سادت عصره ، هو انها لاتعتمد على اسس يقينية واضحة ، ولاتميز بدقة بين الحق والباطل ، ومن ثم تناقضت فيما بينها واختلفت . لذلك كله يجب اصلاحها من اجل اعادة تأسيس المعرفة الانسانية وشتى العلوم الممكنة على مبادىء يقينية عامة وصحيحة ولاتقبل الشك او الاختلاف .

تلك المهمة الصعبة هي التي اخذ « ديكارت » على عاتقه تحقيقها بعد ان لمس بنفسه ازمة علوم عصره في محاولة اصلاحها . وهو يرى ان سبب انعدام اليقين في مختلف هذه العلوم السائدة في عصره ، يرجع الى ان من قاموا بتأسيسها هم افراد عديدون ، وان لكل واحد منهم طريقته الخاصة التي تختلف عن طريقة غيره . اما لو كان هناك فرد واحد يقوم بهذه المهمة في تأسيس كل العلوم والمعارف ، ويستخدم منهجاً واحداً شاملاً في هذا العمل ، فان الامر بالنسبة لهذه العلوم يصبح حينئذ اكثر قربا الى اليقين . لذلك يقول « ديكارت » في المقال « وكان اول مافكرت فيه انني لاحظت انه كثيراً ماتكون الاعمال المؤلفة من اجزاء كثيرة صنعتها ايدي حذاق مختلفين ، ليس فيها من الكمال مثل مافي الاعمال التي صنعها واحد » (ص ١٢١) ولقد جعل « ديكارت » من نفسه هذا الفرد الذي سيقوم وحده بعملية اصلاح واعادة بناء علوم عصره وتأسيسها على مبادىء يقينية شاملة . وهو يعترف ان هذه المهمة كبيرة وشاقة عليه

حتى ان البعض قد يتهمه بالجنون ، لذلك فانه تواضع وقرر انه اراد فقط اصلاح افكاره الشخصية ومعارفه الخاصة ، ومن اراد ان يتبعه فيمكنه ان يسير معه على نفس الدرب .
(نفس المرجع ص ١٢٤) .

(د) وحيث ان عملية اصلاح العلوم والمعارف تقتضي بالضرورة الابتداء اولاً باصلاح المنهج او الوسيلة التي سوف يتم بواسطتها تحصيل هذه العلوم وتلك المعارف ، ثم يلي ذلك الرجوع بالفكر الى المنابع الاساسية العامة والحقائق الاولية اليقينية التي تنبثق عنها كافة العلوم الجزئية وشتى المعارف الممكنة . وحيث ان العقل البشري واحد ، والحقيقة الكلية واحدة ايضاً ، وحيث انه لابد ان يكون المنهج واحداً ويتيح لنا تجاوز الحقائق الجزئية والرجوع الى مبادئها العامة ، لكي نتوصل الى الحقيقة الكلية . لذلك شرع « ديكارت » اولاً في اصلاح المنهج ، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف قام باستعراض مناهج التفكير التي كانت سائدة في عصره ، حيث رفض المتهافت فيها واخذ السليم منها ليقيم منهجه الجديد . فالمنهج التجريبي القائم على الاستقراء الحسي لم يكن قد تقدم في عصر « ديكارت » كثيراً ، وكان مازال يتعثر ، وقد رفضه لان المعارف المترتبة عليه جزئية متغيرة ولاتستند الى يقين ثابت . كما رفض المنهج القياسي الخاص بالمنطق ، وذلك بمختلف انواعه التي « هي ادنى ان تنفع في ان تشرح للغير مانعرف من الامور ، لاني تعلم تلك الامور ، فهي عقيمة مثل فن ليل » (مقال عن المنهج ص ١٢٨) اما المنهج الرياضي فرغم انه يعتمد على اسس يقينية ، الا ان اهل عصره لم يقدروا قيمته في التدرج من البساطة الواضحة الى التركيب المعقد بل انهم عقدوه وجعلوه اجهاداً للخيال والعقل ، وحولوه الى عديد من الرموز الغامضة . لذلك كله رفض « ديكارت » مناهج المعرفة التي كانت سائدة في عصره ، وبحث عن منهج جديد يضم المزايا التي قد تكون موجودة في هذه المناهج ، خاصة المنهج الرياضي ، ويتحاشى في نفس الوقت عيوبها السابقة . واصبح المنهج المنشود عند « ديكارت » يتكون من القواعد الاربع المشهورة : الوضوح والتحليل والتركيب والمراجعة . ويلاحظ ان هذا المنهج الديكارتي قريب الشبه بالمنهج الرياضي الذي كان « ديكارت » ميالاً اليه ومؤمناً بقيمته الحقيقية التي لم يكتشفها اهل عصره .

بعد ان حدد « ديكارت » مقدماً هدف الفلسفة وجعل محوره ادراك المبادىء الحقيقية الكلية للمعرفة والعلوم الممكنة ، وبعد ان حدد معالم منهجه الفكري وقواعده الاساسية ، شرع في استخدام هذا المنهج وتطبيقه في اعادة دراسة الفلسفة دون العلوم الجزئية المنبثقة عنها ،

لتحويلها الى علم كلي شامل يقوم على اسس يقينية مطلقة ، لهذا قال في المقال عن المنهج « لما لاحظت ان مبادىء العلوم يجب ان تكون مقتبسة كلها من الفلسفة التي لم اكن قد وجدت فيها بعد شيئاً يقينياً ، فكرت في انه يجب علي ان احاول اولاً ان اقرر في الفلسفة اصولاً يقينية » (ص ١٣٥) وللتوصل الى هذه الاصول اليقينية ، اشترط « ديكارت » في منهجه البدء اولاً بالشك في كافة معارف وعلوم عصره التي ثبت له انها خاطئة ومتناقضة (الجانب السلبي) وبعد ذلك نبدأ بأول يقين نؤسس عليه العلم السليم ، وهو يقين وجود الذات المفكرة (الجانب الايجابي) ولقد اوضح « ديكارت » قيمة هذا الشك وضرورته بقوله « ليس بالامر الجديد ماتبينت من انني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الاراء الباطلة كنت احسبها صحيحة ، وان ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لايمكن ان يكون الا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ، ولا يقين له ابداً ، فحكمت حينئذ بانه لابد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في اطلاق نفسي من جميع الاراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ، وانه لابد من ابتداء كل شيء على جديد من الاسس ، اذا كنت اريد ان اقيم من العلوم شيئاً وطيداً مستقراً » (التأملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة عثمان امين ص ٦٩) .

اذن لابد اولاً من استخدام الشك المؤقت لهدم القديم الفاسد ، تمهيداً للبحث بعد ذلك عن المبادىء اليقينية الجديدة التي يشترط ان يتوافر فيها الوضوح والتمايز « فالمعرفة التي يمكن ان نبني عليها حكماً يقينياً صحيحاً لابد ان تكون واضحة ومتميزة معاً ، والمعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجلية امام ذهن منتبه ....والمعرفة المتميزة هي المعرفة التي بلغ من دقتها واختلافها عن كل ماعداها انها لاتحوي في ذاتها الا مايبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي » (مبادىء الفلسفة ، ص ص ١٣٨ ـ ١٣٩) .

وقد توصل « ديكارت » من هذا الشك المؤقت الى اول مبدأ يقيني يمكن ان تؤسس عليه المعرفة الصحيحة ، كما يتوافر فيه شرط الوضوح والتمايز ، وهو وجود الذات المفكرة ، فنراه يقرر في « مبادىء الفلسفة » اننا لانستطيع ان نفترض اننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الاشياء جميعاً ، لانه مما تأباه عقولنا ان نتصور ان مايفكر لايكون موجوداً حينما يفكر ، لهذا فان قضية « انا افكر اذن انا موجود » تكون صحيحة بالبداهة (ص٩٢) ثم يستطرد في « مقال عن المنهج » قائلاً انه بعد تأكده من هذه الحقيقة البديهية ، حكم ان في استطاعته مطمئناً اخذها كمبدأ اولي يؤسس عليه الفلسفة اليقينية والمعرفة الشاملة التي يسعى اليها (ص ١٤٩) وبناء على المنهج السابق واعتماداً على يقين الانا افكر البديهي ، شرع

« ديكارت » في اقامة مذهب فلسفي متكامل ، انتقل فيه من الفكر الى الله ، ثم عاد الى العالم ، وبحث في الاخلاق ، مؤسساً بذلك مذهباً فلسفياً نسقياً جديداً ، يتفق مع منهجه واهدافه من التفلسف ، محاولاً بذلك تأسيس الفلسفة على مبادىء يقينية عامة تكون اساساً تنبثق منه شتى العلوم الاخرى وكل المعارف الممكنة .

(هـ) ثم كانت هناك بعد ذلك المحاولة الفلسفية الجادة التي قام بها « كانط » في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لتأسيس المعرفة الانسانية الصحيحة ، حيث وضع لنفسه مقدماً عدة اهداف اساسية حاول تحقيقها طوال سعيه الفلسفي ، فقد اراد من جهة ان يحدد المبادىء الاولية لكل تفكير عقلي سليم بما يتضمنه من اسس يقينية مطلقة ، ثم حاول من جهة اخرى تأسيس الميتافيزيقا كعلم دقيق خال من الخرافات والاوهام . ولكي يحقق « كانط » هذين الهدفين المتداخلين ، استخدم منهجه النقدي بطريقتين متكاملتين : الطريقة التركيبية في « نقد العقل الخالص » ، والطريقة التحليلية في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً »[٢٠] وذلك لكي يدرس عملية الادراك ويكشف مبادئها العامة وشروطها الاساسية ، بالاضافة الى دراسة طبيعة العلوم السائدة في عصره لاصلاحها والاستفادة منها في تطوير الميتافيزيقا .

كان الهدف الاساسي عند « كانط » هو بحث امكانية المعرفة في صورتها المطلقة التي تقوم عليها شتى المعارف الاخرى المتغيرة ومختلف العلوم الجزئية المتنوعة ، اذ لابد ان يوجد خلف الجزئيات المتغيرة مبدأ كلي ثابت له اسس يقينية مطلقة ، ويكون هو المحك النهائي لصحة هذه المعارف وتلك العلوم . هذا العلم اليقيني الشامل هو ماجهد «كانط » نفسه للوصول اليه وحاول تأسيسه بطريقته الخاصة في صورته الاولية القبلية ، لهذا وجدناه في « نقد العقل الخالص » يقول في الفقرة الثالثة من المقدمة « تقف الفلسفة وهي في حاجة الى علم بوسعه التحكم قبليا في امكانية ومبادىء ومجال المعرفة الانسانية » (الترجمة الانجليزية بقلم « مايكل جون » وتقديم ليندساي » ص ٢٨) ثم يستطرد في فقرة اخرى في المقدمة قائلاً ان فلسفته المتعالية التي يسعى الى تأسيسها هي نفسها تمثل فكرة العلم عامة ، والتي تشتمل على المبادىء اليقينية التي تكون هي الضامنة لصحة كل معرفة اخرى تقوم عليها في اطار العقل الخالص (نفس المرجع ص ٣٩) .

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف استخدم « كانط » منهجه النقدي ، وهو يقصد بالنقد عامة التحليل الدقيق لمقومات المعرفة والعقل بهدف الوصول الى الاسس العامة والمبادىء المطلقة

التي يقوم عليها كل منهما ، والتي بدونها لايمكن ان تقوم المعرفة او يستقيم العقل ابداً . ونظراً لاهمية النقد عند « كانط » كمنهج يوصل الى اليقين ، نراه يدعو الى تأسيسه كعلم مستقل قبل البحث في المعرفة والعقل (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، الترجمة العربية ص ٤٩) ، والتحليل النقدي عند « كانط » ليس تحليلاً سيكولوجياً او تحليلاً منطقياً للمعرفة ، وانما هو تحليل تجريدي ميتافيزيقي يهتم فيه بتحديد صورة المعرفة تحديداً اولياً سابقاً على التجربة (زكريا ابراهيم : كانت او الفلسفة النقدية ص ١٧) كما انه تحليل شامل لمعالم المعرفة الانسانية بشتى فروعها من جهة العلم و العمل معاً .

استهدف « كانط » من كتابه « نقد العقل الخالص » البحث الجاد عن الشروط الضرورية الواجب توافرها في كل معرفة انسانية صحيحة ، نظرية او عملية ، مع تحديد الامكانيات الحقيقية للعقل البشري عامة . ولهذا نراه يختم مقدمة الطبعة الاولى من الكتاب مؤكداً ان هدف هذا الكتاب هو ان يكشف منابع المعرفة عامة ويحدد شروط امكانيتها ويبين اساس العلم ومبادئه (الترجمة الانجليزية ص ٧) وكانت نقطة انطلاق « كانط » لتحقيق هذا الهدف ترفض مقدماً اي اتجاه قطعي (دوجماطيقي) يرد الوجود كله الى مبدأ عقلي واحد ، وترفض ايضاً البدء بالواقع الحسي الخارجي والتسليم به دون اي مناقشة ، وانما بدأ الانطلاق بمنهجه النقدي من العقل نفسه وما يحويه من معارف نظرية وعملية .

(و) حاول « كانط » بمنهجه النقدى في تحليل العقل الانساني والمعرفة البشرية ، ان يجيب على هذا السؤال الاساسي : كيف كان العلم ممكناً ؟ والعلم المقصود عنده والذي كان سائداً في عصره هو العلم الرياضي والعلم الطبيعي . وبمعنى أدق كان « كانط » يقصد بالذات هندسة « اقليدس » وطبيعة « نيوتن » . تساءل كيف تأسست هذه العلوم واصبحت ممكنة واحرزت كل هذا التقدم . واذا اكتشفنا هذه الاسس وتلك المبادىء ، فانه يمكن حينئذ تعميمها بالنسبة لشتى المعارف الانسانية الاخرى ، وان نؤسس عليها الميتافيزيقا كعلم دقيق ، ونجعلها اساساً لكل معرفة يقينية مطلقة ، لذلك استهل « كانط » كتابه « نقد العقل الخالص » (ص ٢٥ ، ٣٠) بالتفرقة بين الاحكام القبلية والاحكام البعدية التي تقوم عليها كل العلوم والمعارف الانسانية الممكنة . فالقضايا القبلية سابقة على التجربة وهي تحليلية وتكتفي بتحليل الموضوع كله او بعضه في المحمول دون اضافة اية صفات جديدة . اما القضايا البعدية فهي تالية على التجربة ونابعة منها ، لذلك فانها تركيبية تضم في محمولها صفات جديدة مكتسبة

تضيفها الى الموضوع .

وقد بدأت المشكلة النقدية عند « كانط » تتحدد بطريقة اكثر وضوحاً عندما بحث في امكانية الجمع بين خصائص كل من القضايا التركيبية والقضايا القبلية في وحدة واحدة ، رغم مابينهما من تقابل . وبمعنى آخر : هل القضايا التركيبية القبلية ممكنة الوجود في العقل الخالص ؟ والذي دفع « كانط » الى هذا التساؤل هو انه اثناء دراسته المتقدمة لعلم الهندسة وعلم الطبيعة في عصره ، كان يفترض أن قضايا العلم الاول كلها تحليلية قبلية ، بينما قضايا العلم الثاني كلها تركيبية بعدية . لكنه اكتشف مايبدو له تناقضا داخل العلم الواحد من جهة وفيما بين العلوم وبعضها من جهة اخرى ، فقد وجد ان بعض العلم قبلي والاخر بعدي ، وبعضه تحليلي والاخر تركيبي . ولاحظ ايضاً ان طبيعة بعض العلوم نظرية خالصة ، بينما طبيعة البعض الاخر مادية تجريبية ، رغم ان طبيعة الوجود نفسه واحدة ، ووسيلة ادراكه او اداة معرفته ايضاً واحدة ، وهي العقل . لذلك شرع « كانط » في اصلاح الفكر الانساني بعد اكتشافة هذه التناقضات . وبعد ان وجد في العلوم الرياضية والطبيعية احكاماً قبلية تركيبية يمكن ان تكون منطلقاً لاصلاح العلم عامة والميتافيزيقا خاصة . ومن ثم القى سؤاله السابق عن كيف تكون هذه الاحكام ممكنة الوجود ، كما ذكر عدة امثلة للقضايا القبلية التركيبية الموجودة في كل من الرياضة والطبيعة ، وذلك في « نقد العقل الخالص » (ص ص ٣٢ ـ ٣٤) ، وايضاً في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » (ص ص ٥٥ ـ ٥٨) تمهيداً لان يثبت امكانية وجود هذه القضايا وان يؤسس عليها فيما بعد العلم الصحيح والميتافيزيقا المشروعة .

وكان من ضمن العوامل التي دفعت « كانط » لبحث هذه المشكلة ايضاً نظرية « هيوم » عن العلية فقد قرر هيوم ان علاقة العلة بالمعلول والتصورات العقلية المرتبطة بها مجرد وهم ونتاج خيال خضع لقانون التداعي وكثرة الارتباط ، وانه لايمكن ان توجد مثل هذه العلاقة قبليا في العقل ، « وبناء على ذلك فان هذه المعاني التي يزعم العقل انها قبلية ، ليست غير تجارب مألوفة قد زور ختمها ..... » (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ص ٤٤) هذا الامر الذي كاد ان يهدم العلم عامة والميتافيزيقا خاصة ، دفع كانط وغيره للبحث عن حل صحيح لمشكلة العلية ، لكنه يرى ان غيره فشل في التوصل لهذا الحل الصحيح ، بينما هو وحده الذي نجح في هذا الشأن ، لانه فهم المشكلة على حقيقتها كما يلي « انما المسالة هنا كانت خاصة بمعرفة هل يتصور العقل العلة قبليا ؟ وهل حقيقة العلة ذاتية ومستقلة عن كل تجربة ؟ وبالتالي

هل تمتد فائدة هذا التصور فلا تقتصر على موضوعات التجربة وحدها » . ويستطرد كانط قائلاً « وجملة القول ان المسألة هنا كانت تتعلق بمصدر هذا التصور ولاتتعلق بالفائدة اللازمة عنه ، فاذا ماتحدد هذا المصدر ، فستتضح لنا بصورة تلقائية شروط استخدامه وكذلك مجال تطبيقه » (نفس المرجع ص٤٦) من هذا المنطلق انتهى كانط الى وجود صورة قبلية في العقل البشري لا تلتمس من التجربة لانها سابقة عليها ، انها الوعاء الذي تصب فيه التجربة . هذه الصور القبلية هي التي تسمح بقيام القضايا القبلية التركيبية ، وهي كذلك التي تساعد على تأسيس الميتافيزيقا كعلم صحيح ، بل انها نفسها تمثل الاسس العامة والمبادىء الضرورية لكل معرفة انسانية ممكنة .

(ز) اذن يشتمل العقل البشري على صور قبلية مجردة يخلعها من عنده على مدركات العالم المحسوس ، حيث تتكون حينئذ الاحكام التركيبية القبلية : تركيبية لانها تضيف جديداً في المحمول الى الموضوع ، وفي نفس الوقت هي قبلية لان العقل يخلع عليها من عنده صوراً اولية سابقة على كل تجربة ، تتمثل في « الزمان » و « المكان » ، باعتبارهما صورتين للحساسية المتعالية . واهم خصائصهما ـ كما قرر « كانط » ـ انهما تصوران غير تجريبيين ، بل سابقين على كل تجربة ويدركان بالحدس . ونظراً لقيمتهما في المعرفة أكدّ انهما من الشروط الضرورية لادراك العالم وفهمه (مقدمة ص ٤٣ ـ ٤٩) اذن تتكون الاحكام العقلية والمعرفة الانسانية عامة من شقين اساسيين ملتحمين معاً : واحد قبلي نخلعه من عندنا ، والثاني بعدي نكتسبه من العالم بالتجربة ، وبدون ذلك لاتقوم للمعرفة او العلم قائمة اطلاقاً ، بهذا حل « كانط » مشكلة امكانية وجود القضايا التركيبية القبلية من جهة ، ومشكلة السببية عند « هيوم » من جهة اخرى ، وبواسطة هذه الفكرة ايضاً جعل « كانط » العقل هو المشرع للطبيعة والقائد لها ، بعد ان كان العقل عند السابقين مجرد تابع لها . وهكذا تمكن « كانط » بمنهجه النقدي من تحديد الشروط العامة والمبادىء اليقينية لكل معرفة ممكنة ، لينطلق منها الى تأسيس الميتافيزيقا كعلم يقين دقيق ، فارتبط عنده المنهج بالمذهب ، مثلما حدث عند « ديكارت » من قبل وعند « هوسرل » من بعد . وهو في محاولته تلك قام بتأسيس فلسفة متعالية لاتقنع بالمعرفة العقلية المجردة فقط ، ولاتكتفي بالتجربة الخارجية وحدها (نفس المرجع ص ٢٢٥) بل تجمع بينهما في وحدة متعالية تعتبر شرطاً ضرورياً لكل معرفة حقيقية وشاملة .

(ح) كانت تلك اهم المحاولات الفلسفية السابقة على « هوسرل » لتأسيس العلم الكلي ، التي كان لها تأثيرها الواضح على محاولته الجديدة[٢٣] ، لكن ماذا كان موقف « هوسرل » من هؤلاء السابقين بإيجاز ، وما اوجه النقد التي وجهها اليهم ورفض فيها بعض افكارهم ؟ ثم ما الذي اكمله من عنده ليؤسس الفينومينولوجيا كعلم كلي دقيق ؟ حقاً حاول « هوسرل » ـ مثله كمثل السابقين ـ اصلاح الفلسفة خاصة والمعرفة عامة ، واستلهم بعض افكاره من هؤلاء السابقين ، لكنه في نفس الوقت رفض جوانب كثيرة من آرائهم ، ثم قبل فقط ما يعتقد انه صالح من وجهة نظره لتأسيس العلم الكلي المنشود .

لقد رفض مثالية « افلاطون » المفارقة ، بينما قبل منه فكرة الماهيات العقلية الكلية الثابتة . كما عاب على « ديكارت » عدم فهمه العميق لقيمة الكوجيتو ، وان التوجيه المتعالي الخصب قد افلت منه (تأملات ديكارتية ، ص ١٢٩ ، وانظر كذلك : المنطق الصوري والمتعالي ، الترجمة الفرنسية ص ٢٠٧) وانتقده ايضاً في اعتقاده بان الهندسة خاصة والعلم الرياضي عامة هما المثل الاعلى الذي يجب ان تحتذيه الفلسفة الكلية الجديدة ، رغم ضيق آفاقها الفكرية من وجهة نظر « هوسرل » ورفض ايضاً فكرة « ديكارت » عن تأسيس الفلسفة الكلية والعلم اليقيني على قواعد منهجية ثابتة ومحددة ، بل ارادها جهداً معرفياً مفتوحاً . لكن رغم هذه الانتقادات فان « هوسرل » اخذ فكرة الكوجيتو ليقوم باصلاحها ثم يعيد استخدامها في تأسيس المعرفة اليقينية النابعة من الذات الانسانية (تأملات ديكارتية ، ص ١٠١) وفيما يختص بـ« كانط » فرغم استعارة « هوسرل » من مصطلحاته الا انه نقده ايضاً لانه وقع في نفس خطأ « ديكارت » حيث جعل الفلسفة تابعة للرياضة والطبيعة ، بدلاً من ان تكون هي الاصل الكلي والمبدأ المطلق للمعرفة عامة ، وفي سبيل عملية الاصلاح المنشودة اكمل « هوسرل » الكثير من المسائل التكوينية المعلقة والتي لم يتمها « كانط » وتحتاج الى اجراء بحث فيومينولوجي متعال من وجهة نظره (نفس المرجع ص ٢٨٣) كما ان « كانط » جعل العقل هو الملكة الوحيدة التي يؤسس عليها ويصدر منها العلم الكلي الصحيح ، بينما يسعى « هوسرل » الى ماهو اوسع رحابة من العقل ـ دون ان يلغيه ـ وذلك كالحدس والخبرة الحية المعاشة . لكنه في نفس الوقت اخذ من « كانط » التحليل النقدي لمبادىء المعرفة ، وادراك خصوبة التجربة الشعورية ، التي استطاع ان يستخدمها فيما بعد بطريقة اكمل لتأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق ، متشبها بـ« كانط » في محاولة « اكتشاف بداية جذرية للفلسفة التي سوف تقدم نفسها ـ حسب الاصطلاح الكانطي ـ كعلم ممكن » (مقدمة « هوسرل » للترجمة

الانجليزية لكتاب افكار ص ٢٧) .

وهكذا يمكن القول بأن « هوسرل » جمع ماهيات « افلاطون » الى جانب كوجيتو « ديكارت » مع التحليل النقدي عند « كانط » ، ليحور فيها ويضيف اليها من عنده الجديد من المفاهيم الاخرى المستحدثة ، ثم يخرج لنا منها بناء جديداً وصياغة مغايرة . يعيد بواسطتها تأسيس الفلسفة باعتبارها العلم الكلي الدقيق ، متجنباً قدر الامكان اخطاء هؤلاء السابقين عليه ، رافضاً كل مذهبية جامدة ، محاولاً تحقيق هدف « افلاطون » و « ديكارت » و « كانط » ، لكن نحو جديد مغاير (تأملات ص ٢٩٥) .

بعد هذا الاستعراض الموجز لاهم المحاولات السابقة لتأسيس العلم الكلي ، وبيان تأثيرها على « هوسرل » فإننا نتساءل عن الظروف التي دفعته الى القيام بهذه المحاولة ، وعن الاساس الذي انطلق منه لاقامة الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي المنشود .

٢ ـ الازمة والطريق الى العلم الكلي عند « هوسرل »

(أ) بدأ « هوسرل » سعيه لتأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق ، من دراسة العلوم التي كانت سائدة في عصره ومنتشرة في مجتمعه ، وذلك مثلما فعل « ديكارت » و « كانط » سابقاً ، محاولاً اصلاحها لاعتقاده ان الفكر الاوربي والعلوم المرتبطة به تعيش كلها ـ من وجهة نظره ـ ازمة حادة ، وانها تحتاج الى اصلاح جذري شامل . فالفلسفة الاوربية وكذلك العلوم المنتشرة معها متناقضة ومختلفة بعضها عن بعض ، ولم يتوصل اي منها الى حقيقة يقينية ثابتة ، ومن ثم اصبحت تهتز امام النقد والشك . ولذلك تصدى « هوسرل » لمحاولة اصلاح علوم عصره عامة والفلسفة خاصة ، بهدف الوصول الى مبادىء يقينية مطلقة تؤسس عليها شتى العلوم والمعارف في وحدة كلية تجمع الجذور وتسهل انطلاق الفروع منها في تناسق وتوافق . وقد جعل الفينومينولوجيا هي ذلك العلم الكلي الدقيق الذي سيقوم بهذه المهمة في الاصلاح .

وكان « هوسرل » دائماً مايفصح عن شعوره بهذه الازمة في كثير من كتاباته ، وباعتبار ان هدف الفينومينولوجيا هو اصلاح الفلسفة والعلوم للقضاء على تلك الازمة ، وان الغاية الاساسية عنده هي القيام بهذه المهمة الكبيرة وتأسيس علم كلي يقيني جديد . متشبهاً في ذلك على الخصوص بمحاولة « ديكارت » في سعيه نحو الاصلاح التام للفلسفة لكي تصبح علماً قائماً على اسس مطلقة ، وهذا يستلزم في نظر ديكارت (وكذلك هوسرل) اصلاحاً موازياً

لجميع العلوم ، اذ انها في نظره بمثابة الاعضاء التي يأتلف منها العلم الكلي ، اي الفلسفة لاغيرها « ولا يمكن ان تصبح هذه العلوم علوما بحق الا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الكلي » (تأملات ديكارتية ، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١) ويستطرد « هوسرل » ليقرر في هذا الشأن ان علوم عصره لم تتوصل الى ادراك الحقيقة الكلية المطلقة ، وانما توصلت فقط الى حقائق جزئية نسبية . لذلك يجب اعادة بناء الفلسفة اولاً باعتبارها العلم الاول الذي سيقدم الاساس المطلق والحقيقة الكلية والمبادىء اليقينية لشتى العلوم الاخرى .

من هذا الشعور بأزمة الفلسفة والعلم بدأ « هوسرل » سعيه الفلسفي ، فقام بنقد المبادىء الاساسية التي تقوم عليها كل معارف وعلوم عصره ، واختبر مناهجها في محاولة منه لاصلاحها والوصول الى اسس صحيحة ومنهج دقيق ، يحقق اليقين ويحدد المبادىء الكلية التي تقوم عليها كل هذه العلوم وتلك المعارف في وحدة شاملة . وقد بدأ « هوسرل » اولاً بنقد العلوم والفلسفة التى عاصرها بنفسه لكي يبين تهافتها وعدم تمكنها من الوصول الى الحقائق اليقينية ، ثم حدد بعد ذلك مبادىء العلم الكلي الجديد الذي حاول ان يتحاشى فيه مساوىء العلوم الجزئية السابقة . ونلاحظ هنا ان انطلاقة « هوسرل » تشبه كثيراً نفس انطلاقة « ديكارت » و « كانط » سابقاً ، فكل منهم تأثر بظروف مجتمعه وقام بتحليل المعارف السائدة في عصره سعياً وراء اصلاحها وتأسيسها على مبادىء يقينية صحيحة . ولولا شعور « هوسرل » بهذه الازمة وانفعاله بها ومعايشته لها ، لكانت الفينومينولوجيا عنده قد اخذت شكلاً آخر غير ماانتهت اليه في ظل الازمة .

(ب) وفيما يختص بالتطور التاريخي لشعور « هوسرل » بأزمة العلوم في عصره ومحاولة اصلاحها ، فاننا نلاحظ مقدماً ان كلاً من فكرة اصلاح المعرفة الانسانية عامة وفكرة العلم الكلي الدقيق خاصة ، هما بمثابة الوعاء الاساسي الذي تنصب فيه شتى افكار « هوسرل » واعماله ، وذلك ابتداء من اول انتاج اخرجه في بداية حياته الفكرية عام ١٨٩١ وهو « فلسفة الحساب » وحتى آخر انتاج له صدر مطبوعا قبل وفاته ، وهو « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » عام ١٩٣٦ ، فقد حاول في « فلسفة الحساب » البحث عن تفسير مقبول لكافة المفاهيم الرياضية الاساسية ، وقد اعتقد خطأ في هذه المرحلة المبكرة ، ان الرياضة بمختلف عملياتها العقلية ترتد الى اسس نفسية . لكنه عدل بعد ذلك عن هذه النزعة النفسية ليبحث عن اليقين في المنطق ، اي ان « هوسرل » بدأ سعيه الفلسفي بالاصلاح ، وان اقتصر في هذا الاصلاح اولاً على الرياضة ، لكنه ظل يوسع من دائرته بعد ذلك

ليمتد الى المنطق ثم علم النفس والفلسفة ثم المعرفة عامة ، وذلك بهدف تأسيس علم كلّي جديد يتحاشى اخطاء علوم ومعارف عصره ، ويردها كلها الى مبادىء يقينية مطلقة .

وقد ظهرت بعد ذلك اول صورة واضحة لهذه الفكرة عام ١٩١١ فيما كتبه « هوسرل » عن « الفلسفة كعلم دقيق » حيث استفاد من محاولاته السابقة في دراسة واصلاح الرياضة والمنطق ، فقرر هنا ضرورة اصلاح الفلسفة نفسها وتحويلها الى علم كلي يتصف بالدقة Rigorousness ويمكن الاستعانة به في اصلاح ازمة علوم عصره وتأسيسها على مبادىء كلية يقينية ثابتة . وازداد شعور « هوسرل » بأزمة هذه العلوم وحاجتها الى اليقين ، وذلك في « التأملات » عام ١٩٢٩ التي تناثر في ثناياها كثير من سهام النقد الموجهة الى علوم ومعارف عصره بسبب تهافتها وتناقضها وقصورها عن بلوغ اليقين ، وعدم امكانها الصمود امام معاول الشك . ثم اوضح « هوسرل » بعد ذلك وفي نفس « التأملات » كيفية اصلاح العلم ، وكشف عن دور الفينومينولوجيا في تأسيس المعرفة الانسانية على اليقين التام . وقد ظل شعور « هوسرل » بأزمة علوم عصره قائماً حتى اخريات حياته ، مع ازدياد اهتمامه بعلاج هذه الازمة من خلال الفينومينولوجيا ، وذلك كما اوضح مؤخراً في « ازمة العلوم » عام ١٩٣٦ وتعتبر معظم مؤلفات « هوسرل » الاخرى طوال حياته الفكرية بمثابة خطوات اجرائية تنظم جهده في هذا الشأن .

وفيما يختص بهذا الخط الاصلاحي في مؤلفات « هوسرل » نجد ان بعض الباحثين في فلسفته ، مثل « كينتين لاور » ، يقرر في دراسته عن « الفينومينولوجيا ، تكوينها ومجالها » (ص ١٦١) ان كتاب « هوسرل » الاخير عن « ازمة العلوم » لم يضف جديداً الى جوهر فلسفته ، وانه ليس الا صورة جديدة ومطولة من كتابه القديم عن « الفلسفة كعلم دقيق » فهذا الكتاب القديم يمثل التخطيط الاساس للمعالم الرئيسية في الفينومينولوجيا ، حيث نقد « هوسرل » فيه العلوم والفلسفة السائدة في عصره ، لقصور مناهجها واحتياجها الى الدقة واليقين المطلق ، ودعا الى فلسفة كلية تقوم على بديهيات يقينية ومبادىء عامة ثابتة . وبعد ذلك بفترة طويلة عاد « هوسرل » في كتابه عن« الازمة » يؤكد نفس هذه المفاهيم مرة اخرى ولكن بعد ان زادت ثراء وخصوبة وعمقاً ، حيث دعمها بالادلة التاريخية المتعددة والامثلة الواقعية المتنوعة ، التي تبين بوضوح اكثر هدفه من نقد علوم عصره وتأسيس العلم الكلي اليقيني ، كما نقد محاولات السابقين عليه في سعيهم لتأسيس العلم الكلي ، وذلك في الجزءين الاول والثاني من « الازمة » ، ثم افرد الجزء الثالث لبيان كيف ان الفينومينولوجيا المتعالية استطاعت

بمنهجها الجديد حل كل هذه المشكلات وارساء قواعد العلم الكلي الجديد . ويستطرد « كينتين لاور » قائلاً ان « هوسرل » في « الازمة » فتح الضوء الاخضر الذي يمثل انطلاق الفينومينولوجيا كعلم كلي متكامل ، بينما كانت الاشارة سابقاً في « الفلسفة كعلم دقيق » هي الضوء الاصفر الذي يمثل استجماع القوى والتخطيط والاستعداد (نفس المرجع ص ١٦٢)(٢٤) . والخلاصة ان كتاب « ازمة العلوم » الذي صدر في اواخر حياة « هوسرل » لايعني ان شعوره بهذه الازمة كان ايضاً متأخراً ، وانما على العكس ، فقد كان هذا الكتاب بمثابة تتويج وبلورة للشعور السابق للازمة ، وتعميق لجذورها ومظاهرها ، مع بيان حلولها الممكنة من المنظور الفينومينولوجي بعد اكتمال نضجه .

(ج) اذن كانت الازمة هي المحرك الاساس لتفكير « هوسرل » وهي الدافع له الى نقد علوم عصره ورفضها بسبب تهافتها ، ثم قيامه بعد ذلك بعملية اصلاح شامل لشتى المعارف الممكنة ، وتأسيسها على مبادىء يقينية ثابتة ، رغم ماسوف يعترض هذا الطريق من صعوبات وعقبات . ويقرر « هوسرل » انه يقبل مقدماً هذه الفكرة الاصلاحية كفرض مؤقت وعلى سبيل المحاولة ، لكي يرى بعد ذلك مدى امكانية تحقيقها ، رغم هذه الصعوبات وتلك العقبات التي تقتضي منه المثابرة (التأملات ص ١٠٩) .

بدأ « هوسرل » طريقه في تأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق ، بان انتقد اولاً العلوم وكذلك الفلسفة السائدة في عصره ، وكان محور هذا النقد هو الاعتقاد خطأ بانها اصبحت علوماً يقينية محكمة ، بعد ان تطورت بفضل المنهج التجريبي الذي حقق كل هذه الانتصارات ، وخاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين الذي عاصره « هوسرل » تقريبا . وقد التحمت العلوم الطبيعية بالعلوم الرياضية لتحقق هذا التقدم ، الامر الذي دفع العلوم الانسانية الى محاولة اقتباس المنهج التجريبي لكي ترتفع في اليقين والدقة الى مرتبة العلوم الطبيعية ، رغم الاختلافات الجوهرية بين موضوع وخصائص كل منهما . وقد ادت هذه المحاولات التجريبية الى التقليل من قيمة العنصر الانساني عامة وتقهقر الفلسفة خاصة ، فقد اصبحت الفلسفة ـ انطلاقاً من هذا الموقف ـ مجرد نظريات فردية متهافتة ، يدّعي اعداؤها التجريبيون انها عبارة عن مشكلات تأملية ليست للانسان حاجة ملحة اليها مثل حاجته الى العلم التجريبي . لكن الواقع من وجهة نظر « هوسرل » عكس ذلك تماماً ، لان العلوم التجريبية قاصرة بطبيعتها عن ادراك الحقيقة الكلية الثابتة ، التى تحولت على يدي تلك العلوم الى حقائق نسبية متغيرة . ومن ثم اصبحنا اليوم اكثر حاجة الى العلم الصحيح الذي

سوف يساعدنا على ادراك الحقيقة الكلية الثابتة ، التي ضاعت في خضم العلوم التجـريبية الجزئية .

بالاضافة الى ذلك فان هذا التقدم التجريبي الكبير ادى بالعلماء خاصة وبغالبية المفكرين عامة ، الى تفسير شتى الظواهر الممكنة بارجاعها الى العديد من العـوامل الطبيعيـة والعلل الخارجية التي يعتقدون انها تمثل الاسباب الحقيقية لوجودها وتغيرها . لكن هذا التحليـل التجريبي المادي الخارجي لايصلح تماماً لتفسير الظواهر الانسانية الحية ، ولايصلح ايضاً لتأسيس علم كلي دقيق يعتمد على مبادىء يقينية مطلقة ، لان الارتـداد في تفسير الظواهـر الطبيعية عامة والانسانية خاصة الى ظروف خارجية ، يجعل الحقيقة نسبية متغيرة ، لذلك اصبحت كل هذه العلوم تحتاج الى اصلاحات جذرية جديدة .

ورغم تقدم العلوم الوضعية في عصر « هوسرل » وما احرزته من نجاح واضح ومنافع عملية متعددة ، الا ان الغموض مازال يكتنف اسسها الذاتية ومبادئها الاولية . حقيقة قد تكون هذه العلوم صحيحة من حيث ثمارها المادية وفوائدها العلمية ، الا ان جذورها النظرية تحتاج الى تدريب اكثر واصلاح اعمق ، لكي تضمن حينئذ ان تكون ثمارها اكثر دقة ويقينا واوسع مدى وثباتاً . وهذا الاصلاح الجذري للعلوم لن يتم الا بالرجوع الى الذات ، حيث يجب ان ترتقي كل تلك العلوم من مستوى النزعة الموضوعية الجزئية الى مستوى النزعـة الكلية المتعالية ، لكي تضمن لنفسها اساساً يقينيا مطلقاً تفتقده ، في نزعتها الموضوعية السطحية .

ويرى « هوسرل » ان نفس هذا الوضع ينطبق على الفلسفة ايضـاً ، لانها اصبحت مجموعة مذاهب منقسمة على نفسها ، وصارت جهود الفلاسفة مجرد نشاط متعارض وعمل مضطرب لاتضمه رابطة كلية ولاهدف واحد ، « ان حالة الانقسام التي نجد الفلسفة عليها في الوقت الحاضر ، وماتبديه من نشاط غير منظم ، يدعواننا الى التفكير . فالفلسفة الغربية هي من وجهة نظر الوحدة العلمية في حالة تدهور ظاهر بالنسبة الى العصور الماضية منذ منتصف القرن الاخير ، والوحدة اختفت في كل مكان : في تعيـين الهدف وفي وضـع المسائـل وفي المنهج » (التأملات ص ١٠٤) ويستطرد « هوسـرل » مؤكـداً انه حتى الايمـان الديني في العصر الحديث فقد قوته الداخلية واصبح مجرد عرف خارجي . وهكذا افتقد العصر الحديث الفلسفة الواحدة الحية ، واصبح الذي ينتشر في جنباته مجرد دراسات فلسفية فردية متناثرة ، تدور حول تاريخ الفلسفة والاثار التي تركها الفلاسفة السابقون ، ورغم ان هذا الانتاج الفلسفي ينمو حقاً ، الا انه بكل اسف ينقصة الرباط الباطني والتعاون الصادق بين اصحابه ، اذ يجب

ان يتوافر التضامن الداخلي والشعور الحقيقي بالمسؤولية لتأسيس فلسفة صادقة حية (الفلسفة كعلم دقيق ص ١٠٦) لان هذا اجدى من النزاع والتضارب بين النظريات الفلسفية ، وهو نفسه الذي يجب ان يحل محل خصومات الفلاسفة . ويوجد العديد من المذاهب الفلسفية بقدر مايوجد من فلاسفة ، وكل منها منفصل عن الاخر ومعارض له ، لذلك ينقص هذه المذاهب محور روحي يتيح لها ان تتداخل وتتعالى وتزداد خصوبتها في ظل وحدة كلية مطلقة .

(د) ونلاحظ ان « هوسرل » لايمل من توجيه سهام النقد الى العلوم الوضعية التجريبية ، سواء الطبيعية منها او الانسانية ، لانها تعاني ازمة مستحكمة ، الامر الذي يقتضي كشف مواطن الضعف فيها ، تمهيداً لان يرفض المتهافت منها ، ثم يقيم بعد ذلك العلم اليقيني الصحيح الذي سوف يؤسس عليه المعرفة الحقيقية المطلقة ، والذي سيكون هو العلاج الحاسم لأزمة العلوم والفلسفة .

ان الحقيقة الموضوعية التي يظن خطأ ان العلوم التجريبية تتميز بها ، هي في الواقع مجرد حقيقة سطحية ضحلة ، بل ان العلوم الوضعية نفسها عبارة عن انشاءات ساذجة لاتختلف عن المعرفة اليومية للانسان العادي الا في انها ارفع منها مرتبة ، وان العلم فن نظري لان مبادئه التي يصدر عنها لم يتم بعد فض مضمونها قصدياً او شعوريا ، وانما يقبلها الانسان كما هي في صياغتها الثابتة ليطبقها عمليا فقط ، كما ان الوظائف القصدية التي يصدر عنها العلم لم تحلل بعد بدقة كافية . واذا كان العلم نقداً للمعرفة البشرية ـ بالمعنى الكانطي ـ فانه رغم ذلك نقد غير نهائي لم يدرس الوظائف القبلية للتفكير ، ولم يوضح ايضاً آفاقه القصدية ، ولم يدرك بعد البداهات الاساسية للمعرفة عامة (التأملات ص ٢٩١) كما ان التجربة المباشرة في العلوم الوضعية لاتعطي سوى عناصر جزئية خاصة بظاهرة معينة ، دون ان تعطي عناصر عامة تفسر الكل بدلاً من الجزء ، ولذلك فان مثل هذه العلوم الوضعية ليست كافية لادراك الحقيقة الكلية (الافكار ص ٨٥) ومن ثم فانها تعيش ازمة واضحة وتفتقد اليقين المطلق والمبادىء الثابتة .

وقد ارتبطت العلوم الوضعية في جوهرها بالظروف الطبيعية الخارجية ، بما في ذلك ايضاً العلوم الانسانية ، واصبح تفسير اية ظاهرة بالمنهج التجريبي يتم بعيداً عن الوعي الانساني والشعور القصدي ، ويرتبط فقط بالظروف الخارجية في الطبيعة وبالعلل المادية التي تضفي على الظاهرة معناها وتمنحها شرعية الوجود . اي ان تفسير الظاهرة والبحث عن حقيقتها أصبح

خارجياً مادياً ، دون ان يكون داخليا شعوريا . ومادامت هذه الظروف الخارجية مختلفة من بيئة الى اخرى ومن وقت الى اخر ، فان الظاهرة المرتبطة بها والحقيقة النابعة منها تصبح كلها نسبية متغيرة ، ومن ثم تنعدم الحقيقة الكلية وينتفي اليقين التام . خاصة ان العلوم الطبيعية تدرس اجزاء خارجية متفرقة من العالم المادي ، دون ان تتمكن من دراسته في وحدته الداخلية الكلية ، ولذلك كانت نتائجها جزئية متناثرة لاتمثل الحقيقة الكلية الواحدة للعالم . ويؤكد « هوسرل » هذه المعاني اثناء نقده للاتجاه الوضعي في دراسة الانسان ، والذي يقصد به « علم الانثروبولوجيا » ، فيقول ان « المعرفة التجريبية الوصفية الاستقرائية الخالصة لاتعتبر علماً بالمعنى الكامل لحقيقة العالم ، انها تؤدي فقط الى اكتساب حقيقة نسبية مرتبطة بمواقف نوعية » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ١٣١) من اجل هذه الاسباب اصبح لايعتد بالعلوم الوضعية ولا بمنهجها التجريبي ، خاصة انها ايضاً اغفلت تماماً العنصر الانساني وافعال الشعور القصدية التي لايمكن تفسير الطبيعة بمعزل عنها لانها مرتبطة بها دائماً .

وفيما يختص بالعلوم الانسانية ، فان ازمتها اشد ومشكلتها اعمق ، خصوصاً بعد ان اعتنقت المنهج التجريبي الجامد ، الذي حول الانسان من ذاتيته الحية المتميزة الى وضعية مادية يتشابه فيها مع الظواهر الطبيعية الاخرى ، رغم الاختلاف الجوهري القائم بين الانسان والطبيعة ، هذا الاختلاف الذي يدفعنا الى التساؤل عن كيف يمكن للعلماء استخدام المنهج التجريبي المادي الجامد في دراسة الانسان بذاتيته الحيوية وجوهره العاقل ؟ ان هذا الاتجاه يعتبر من وجهة نظر « هوسرل » من اكبر الاخطاء التي وقعت فيها العلوم الانسانية في عصره ، لان الجوهر الحقيقي للانسان اصبح يستمد من خارجه وينبع من الظروف المادية المحيطة به ، دون ان يعطى اي اعتبار لذاتيته الداخلية او شعوره الحي . كما ان هذا الاتجاه التجريبي في العلوم الانسانية سوف يقضي تماماً وبالتدريج على العنصر الانساني الذي تنتسب اليه هذه العلوم ، فتزداد ازمتها من ازمة العلوم الطبيعية ، ويتقلص الاهتمام بالدلالة الانسانية ويفتقد الانسان نفسه ويجهل حقيقته بعد ان يتحول الى جزء من الطبيعة المادية ويصبح خاضعاً مثلها لمنهج البحث التجريبي الجامد ، بل اذا كان هذا المنهج التجريبي قاصراً عن ادراك الكلية الجوهرية في ميدانه الاصلي وهو العالم الطبيعي ، فانه يكون اكثر قصوراً عن ادراك الحقيقة اذا استخدمناه في دراسة ميدان اخر غريب عنه هو الانسان ، الذي يختلف تماماً عن الطبيعة المادية بما تميز به من وعي مستقل بذاته ، وانه يدرك نفسه بنفسه ويسبغ المعاني ايضاً على

غيره .

لذلك وجه « هوسرل » النقد العنيف الى العلوم الانسانية التي خضعت للتجريب المادي واخذت بالتفسيرات الوضعية المتطرفة ، والتي تتمثل عنده في ثلاث نزعات اساسية هي النزعة النفسية والنزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية ، هي نفسها المحاور الاساسية التي اراد العلماء تفسير الانسان من خلالها تفسيراً موضوعياً ، باعتباره ظاهرة طبيعية يخضع فيها تماماً للظروف المادية الخارجية ، سواء في تكوينه النفسي او في حياته الاجتماعية او في تطوره التاريخي . ان الانسان في كل هذه الحالات نتاج تفاعلات مادية وعلل طبيعية خارجة عن نطاقه الانساني وتتحكم فيه . لقد جعل المذهب النفسي الانا تجريبياً متغيراً ، وليست له حقيقة واحدة ثابتة ، وجعل الشعور الداخلي مجرد مرآة سالبة تعكس الواقع المادي الخارجي فقط . كما ان المذهب الاجتماعي رد الانسان الى مجموعة من الظروف الجزئية المتعددة والنابعة من المجتمع الذي يعيش فيه ، والتي اذا تغيرت تغير معها الانسان الفرد . وكذلك الحال بالنسبة للمذهب التاريخي الذي جعل الانسان الفرد مجرد حلقة صغيرة جداً في سلسلة تطور الانسانية عامة ، وقام بتفسيرات تاريخ الانسانية تفسيراً خارجياً جديداً وفقاً لقوانين قطعية محددة لا دخل للانسان نفسه فيها . لذلك كله وجد « هوسرل » ان القيمة الانسانية قد اهدرت في ظل الاتجاه الوضعي ، واصبح الانسان مجرد حطام متناثر يتجمع شمله بفضل عوامل خارجية ، ويتحدد جوهره الانساني من خلال الظروف المادية . بينما الحقيقة عكس ذلك تماماً ، لان الانسان يملك في ذاته حقيقة جوهرية داخلية متماسكة لاتعتمد على اية عوامل خارجية او ظروف مادية .

وقد ترتب على سيادة هذا الاتجاه التجريبي المتطرف في تفسير الانسان ، ان اصبحت الفلسفة المرتبطة بعلوم العصر عبارة عن وقائع تاريخية مفككة ومجرد مذاهب فردية متعددة وآراء شخصية متعارضة ، وكلها تتوصل الى حقائق نسبية تختلف من فيلسوف الى آخر ومن عصر الى غيره . وهذا الامر يتناقض مع طبيعة الفلسفة التي هي في جوهرها بحث عن الحقائق الكلية الثابتة ، خاصة ان الفلسفة الصحيحة هي التي تساعد على تقدم الحياة والروح الانسانية وتدفعها في وحدة داخلية لكي تدرك العالم وكل حقائق الوجود من خلال التجربة الحية (الفلسفة كعلم دقيق ص ١٠٧) وقد افتقدت الفلسفة هذا المطلب الجوهري بسبب سيادة النزعة التجريبية واغفال العنصر الانساني .

لهذا كله رفض « هوسرل » تلك الحلول التجريبية في محاولته علاج ازمة العلوم الطبيعية والانسانية ، سعياً وراء ادراك الحقيقة الكلية المطلقة التي تكون اساس العلم اليقيني

الصحيح . هذه الحقيقة موجودة في ذواتنا نحن ، لذلك لايجب ان نخرج من انفسنا لكي نبحث عنها من حولنا ، وانما واجبنا هو الغوص في اعماق نفوسنا لاكتشاف هذه الحقيقة (التأملات ص ٢٩٥) اننا نملك الوضوح والوحدة في داخلنا ، وهما اساس الحقيقة المطلقة الموجودة ايضاً داخلنا . وقد فشلت المناهج التجريبية في الوصول الى هذه الحقيقة ، لذلك اصبحنا في حاجة الى طريقة اخرى ومنهج جديد نحول به الظواهر الطبيعية والانسانية من شكلها الموضوعي الساذج الى شكل آخر اكثر رقياً ، يتمثل عند « هوسرل » في الابنية الذاتية المتعالية ، وهو يرى ان هذا لن يتم الا بالرجوع الى طريقة « ديكارت » في التأملات ، والعودة الى استخدام بديهية الانا افكر بطريقة اكثر دقة (التأملات ص ١٠٣) وبهذا يمكن ان تعود مرة اخرى الدلالة الانسانية الى قيمتها الحقيقية التي افتقدتها في ظل النزعات الوضعية التجريبية . كما ان رجوع « هوسرل » الى الانا الخالص بامكاناته الخصبة يمثل حلاً جديداً لازمة العلوم في العصر الحديث ، خاصة اذا تمكن هو نفسه من استخدام هذا الانا الخالص بطريقة احسن وافضل من الطرق السابقة عليه ، بهدف اقامة علم كلي جديد يمكن بواسطته التوصل الى الحقائق اليقينية المطلقة والموجودة داخل الشعور الانساني ، حيث تصبح الفلسفة حينئذ علماً صحيحاً ودقيقاً ، وتتحول الى جهد معرفي مفتوح لادراك الحقائق الكلية الثابتة التي فشلت العلوم التجريبية في ادراكها اثناء ازمتها « بينما الفلسفة (الجديدة التي يسعى هوسرل الى تأسيسها) هي العلم الاصيل الذي يستهدف ادراك الحقائق المطلقة والنهائية التي تعلو فوق كل نسبية ، هذه الحقائق التي تحدد الموجودات باعتبارها موجودات في ذاتها » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ، ص١٣١) .

(هـ) وفي محاولة « هوسرل » علاج هذه الازمة واصلاح تلك العلوم وتأسيس العلم الكلي المنشود ، نجده يقسم العلوم قسمين اساسيين : علوم الواقع وعلوم الماهية . ان الوجود الخارجي الذي يحيط بنا يتكون بالفعل من وقائع جزئية حسية متعددة ندركها بالمنهج التجريبي ، لكن توجد الى جانبها ماهيات اخرى اعلى منها ، ولايمكن ادراكها بالاساليب التجريبية السابقة . ان الوقائع تتميز بانها حسية مادية جزئية متغيرة وعرضية ، بينما تتميز الماهيات بخصائص اخرى عكسها تماماً ، انها عقلية معنوية كلية ثابتة وجوهرية ، الاولى ندركها بالتجربة الحسية ، والثانية ندركها بالحدس العقلي (افكار ص ص ٥٢ ـ ٥٣) وقد وضع « ويلش » قائمة تضم في صورة مقارنة خصائص كل من الواقعة والماهية (فلسفة

ادموند هوسرل ، ص ٢٠٠) وذلك كما يلي :

الواقعة	الماهية
محدودة بزمان	غير محدودة بزمان .
فردية .	كلية .
خارجية متقطعة .	ذاتية مستمرة .
واقعية .	مثالية .
تتحول وتتبدل .	ثابتة ودائمة .
بعدية .	قبلية .
حادثة عرضية .	جوهرية مطلقة .
تقريرية احتمالية .	ضرورية يقينية .
تدرك تجريبيا .	تدرك حدسياً .

وأكّد « هوسرل » انه توجد هوة كبيرة بين علوم الوقائع وعلوم الماهيات ، وان الكثيرين لم يدركوا حقيقتها ، الا هو نفسه الذي انتبه لها وادركها ، ثم حاول تخطي هذه الهوة ليجمع بين الواقعية والماهية في وحدة متكاملة تكون اساس العلم الكلي اليقيني . ان كل واقعة مادية يدرسها اي علم تجريبي تشتمل بالضرورة على صورة او ماهية كامنة خلفها وتكمل حقيقتها ، فاذا اغفلناها واقتصرنا على ادراك الواقعة المادية فقط بالمنهج التجريبي ، فان علمنا حينئذ لن يكون يقينيا شاملاً ، وانما يجب ان يمتد الادراك بالضرورة الى هذه الماهية لكي نحدسها ايضاً ، حيث تكتمل بذلك معرفة كل الحقيقة ، ومادامت كل واقعة مادية لها اصل ماهوي او صورة عقلية كامنة خلفها ، لذلك فان كل علوم الواقع لابد ان ترتد في جوهرها الى علوم الماهية وتعتمد عليها وتستمد شرعيتها منها ، بينما الماهية نفسها وكذلك العلوم الخاصة بها تستقل بذاتها دون حاجة للواقع ، لانها تكمن وحدها في العقل (افكار ص ٥٧) ويجب التأكيد هنا على ان « هوسرل » لم يستهدف من هذه التفرقة إلغاء علوم الواقع تماماً او رفض المنهج التجريبي الذي تستخدمه في دراستها ، وانما اراد ان يوسع نطاق التجربة لتشمل الواقعة والماهية معاً ، بدلاً من ان تقتصر هذه التجربة على النطاق الحسي الخارجي المعروف في العلم

الطبيعي ، وبدلاً من ان تنصب على ادراك الجانب المادي فقط من الواقعة دون جانبها الماهوي . ان « هوسرل » يسعى في علمه الجديد الى وضع اسس تجربة كلية جديدة هي التجربة المتعالية ، التي ندرك في ثناياها الواقعة المادية وماهيتها العقلية في وحدة متكاملة ، هذه التجربة المتعالية هي هدف « هوسرل » وغايته من تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي ، لان التعارض بين الواقعة والماهية سوف يختفي حينئذ وتتحقق المعرفة الكلية اليقينية الثابتة .

وقد رفع « هوسرل » من شأن علوم الماهية لعدة اسباب ، فالماهيات هي شرط الوجود الحقيقي الثابت ، بينما الوقائع الجزئية اعراض متغيرة لهذا الوجود . كما ان الماهيات توجد في صورة خالصة مستقلة دون ان تعتمد على اعراض الواقع المتغير ، بالاضافة الى ان علوم الواقع وحدها ليست كافية لمعرفة الحقيقة كلها ، ومن امثلة علوم الواقع : علم الطبيعة وعلم النفس التجريبيان ، ومن امثلة علوم الماهية علم الحساب وعلم الهندسة وكذلك الفينومينولوجيا ، خاصة الاخيرة التي ترتد من الوقائع الجزئية العرضية المتغيرة الى الماهيات الثابتة ذات الطابع الكلي . ويقول « هوسرل » ان عالم المدركات الحسية بمختلف تجاربه الجزئية ، يعكس نفسه على انه وجود حقيقي متعال ، رغم حسيته ونسبيته ، وان مهمة الفلسفة عامة والفينومينولوجيا خاصة هي الارتقاء الى عالم الموجودات ذاتها ، لادراك الحقائق الكلية المتعالية والمشتركة بين الموجودات الجزئية ، والتي تتمثل في الماهيات او الصور القبلية الخالصة التي يجب ان تؤسس عليها الفلسفة الصحيحة (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ١٣٠) ويؤكد « هوسرل » مدى اعتماد علوم الواقع على علوم الماهية بقوله « ان معرفة العالم الحاضر امامنا تفترض مقدماً معرفة كلية للممكنات الماهوية ، والتي بدونها لانستطيع ادراك العالم الممكن ولا العالم الحاضر باعتباره موجوداً » (نفس المكان السابق ، وكذلك التأملات ص ١٩٠) ويؤكد « هوسرل » بعد ذلك على ضرورة الارتقاء من علوم الواقع بتجاربها الجزئية الى علوم الماهية ذات التجارب المتعالية ، وهذا الارتقاء بمثابة رجوع بعلوم الواقع الى منابعها الاصلية في علوم الماهية ذات الامكانيات اللانهائية (افكار ص ١٣) وفي هذه الحالة فقط ينعدم التعارض بين كل مجموعة من هذه العلوم ، ويحل محله التكامل ، وحيث يمكن حينئذ ادراك الحقيقة الكلية وحدس الماهيات الثابتة .

ونلاحظ هنا ان « هوسرل » عندما انتقد علوم الواقع ذات الطبيعة الجزئية التجريبية لم يرفضها تماماً ، وانما حاول ان يوسع نطاقها بردها الى علوم الماهية ليؤسس علماً جديداً يتوصل فيه الى ادراك الحقيقة الكلية الشاملة . هذا العلم الماهوي الجديد اصبح ضرورياً -

من وجهة نظر « هوسرل » ـ لانه سوف يقدم العلاج الحاسم لازمة العلوم في عصره ويحافظ على الدلالة الانسانية فيها ، وهذا العلم ايضاً سوف يتولى مهمة اصلاح الفلسفة ويحولها من مذاهب فردية متعارضة الى علم كلي دقيق « وما هو المعنى الاساسي لكل فلسفة حقيقية ؟ أليس هو الاتجاه نحو تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن وجعلها علماً مستقلاً بذاته تماماً ؟ ..... ان الحنين الى الفلسفة الحية ، قد أدّى في ايامنا هذه الى نهضات عديدة ..... وهذا على الاقل هو الطريق الذي ادى بنا الى الفينومينولوجيا المتعالية » (التأملات ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦) .

(و) كانت محاولة تأسيس الفينومينولوجيا كعلم جديد تقتضي في نفس الوقت البحث عن منهج جديد ايضاً يتوافق مع طبيعة واهداف العلم المنشود . وقد تنبه « هوسرل » بالفعل الى اهمية تحديد هذا المنهج مقدماً ، حيث قال « ومن اللحظة التي اتخذت فيها قراري بالاتجاه نحو هذه الغاية (اي تأسيس العلم الجديد) وجب علي اولاً ان اسأل نفسي كيف يمكنني ان اجد منهجاً يعطيني خط السير الذي اسير عليه لكي اصل الى العلم الحقيقي » (تأملات ص ص ١٠١ ـ ١٠٢) وفي هذا السبيل رفض « هوسرل » استخدام المنهج التجريبي لانه محدود بادراك الوقائع المادية الجزئية المتغيرة ، ولايصلح لادراك الماهيات العقلية الكلية الثابتة . اما المنهج الرياضي فبالرغم من خصوبته ودقة نتائجه وتوافق طبيعته مع العلوم الرياضية الماهوية ، الا انه لايصلح كله تماماً لاستخدامه كمنهج اساسي في العلم الجديد الذي يستهدف ادراك الماهيات من خلال التجربة المتعالية ، والسبب في ذلك هو ان هذا المنهج الرياضي يرتد في جوهره الى بضع بديهيات قليلة وعدة مصادرات محدودة تكون هي اساس الاستنباط ، بينما التجربة المتعالية تمثل مصدراً غنياً لايملك حيالها المنهج الرياضي ان يفعل شيئاً (مقدمة افكار ص ١٢) وهذا الامر لم يمنع « هوسرل » من اتخاذ الدقة والتحليلات الرياضية مثلاً يحتذيه في منهجه الفينومينولوجي الجديد ، الذي شرع في تحديد معالمه وبيان خطواته ، والذي سيتحاشى فيه مساوىء المناهج السابقة ويقتبس مزاياها ، ثم يزيد عليها مايحقق اهدافه في حدس الماهيات ومعايشة التجارب المتعالية وتأسيس العلم الكلي المنشود .

٣ ـ الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي الجديد

(أ) اذا كانت الازمة هي التي حركت فكر « هوسرل » ودفعته الى محاولة علاجها واصلاح علوم عصره من خلال الفينومينولوجيا كعلم يقيني جديد ، وبعد ان انتقد علوم عصره موضحاً قصورها عن ادراك الحقيقة الكلية الشاملة ، وكيف ان الفينومينولوجيا هي التي سوف تقوم بهذه المهمة ، فاننا نريد التعرف حالياً على موضوع هذا العلم وهدفه الاساسي ومنهجه الجديد ، لكي نتتبع بعد ذلك الخطوات التي سار عليها في هذا الطريق .

يعتبر « هوسرل » الفينومينولوجيا علماً وصفياً عاماً ، بينما المذاهب الفلسفية المنتشرة في عصره مجرد آراء فردية متناقضة ترتبط بمزاج الفيلسوف وتتعدد بتعدد الفلاسفة ، دون ان تعتمد على اسس يقينية ثابته ، ومن ثم لم تتمكن من ادراك الحقيقة الكلية المطلقة التي تسعى اليها الفلسفة الصحيحة . كما ان « هوسرل » ختم مقالته في « دائرة المعارف البريطانية » بتوجيه النقد الى الفلاسفة من اصحاب المذهب الظاهري بالذات ، وطلب منهم ان ينبذوا أنساقهم العقيمة المغلقة لكي يساهموا مع الاخرين في تأسيس فلسفة جديدة ودقيقة ، فلسفة حية متطورة ، تقدم المبادىء اليقينية لشتى العلوم الممكنة . والفينومينولوجيا علم لان « هوسرل » اراد للفلسفة ان تتشبه بالعلم من حيث الموضوعية فقط ، وتتحاشى بناء المعرفة باعتبارها مجرد عقائد فردية وآراء شخصية ووجهات نظر خاصة تأتي مصادفة وتخضع لمزاج الفرد ، وانما ارادها ان تقدم معرفة كلية منظمة وقائمة على مبادىء يقينية ثابتة ومنهج خصب واضح (الفلسفة كعلم دقيق ص ٢٩) .

والفينومينولوجيا عند « هوسرل » علم تمهيدي يعد ويمهد الى فلسفة ذات مجال اوسع من مجال العلم التجريبي التقليدي ، واكثر رحابة ودقة من مذاهب الفلسفة المتعددة ، لانها تمثل الارضية اليقينية الشاملة وتقدم الشروط القبلية الضرورية لكل فلسفة دقيقة وكل معرفة صحيحة (مقدمة افكار ص ٤٦) ورغم ان هوسرل اطلق صفة « العلم » على الفينومينولوجيا ، الا انه كثيراً ماكان يطلق عليها ايضاً صفة « الفلسفة » فيتحدث عنها باعتبارها « الفلسفة الاولى » تارة ، و« العلم الكلي » تارة ثانية ، وفي اماكن اخرى يذكرها باسم « الفلسفة الفينومينولوجية » وكل هذه المسميات تتقارب في مدلولاتها وتدور حول معنى جوهري واحد ، وهو ان الفينومينولوجيا هي العلم الكلي ، بشتى تعريفاتها ومباحثها واهدافها .

(ب) وفيما يختص بموضوع الفينومينولوجيا كعلم كلي جديد ، فانه يختلف تماماً عن موضوع العلوم الوضعية والمذاهب الفلسفية التقليدية التي انتقدها كلها سابقاً ، سعياً وراء موضوع اخر اكثر عمومية وخصوبة ، موضوع يتميز بالحيوية والانفتاح والقدرة على الوصول الى اليقين ، هذا الموضوع الجديد هو الذاتية المتعالية بشتى تجاربها الخصبة التي ستؤدي الى « ايضاح اصل التناقضات القائمة في العصر الحديث بين الموضوعية الطبيعية والذاتية المتعالية » وهذا هو موضوع الجزء الثاني من « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » حيث يقوم « هوسرل » برد كل علوم الواقع الى علوم الماهية ، وهذه بدورها يرتد بها الى الانا الخالص ، حيث تظهر ماهياتها الحقيقية في مجال الذاتية المتعالية .

والانا المقصود هنا ليس الانا التجريبي وليس الذات الموضوعية التي يدرسها علم النفس وبقية العلوم الوضعية ، لانها ستكون حينئذ جزءاً من العالم المتغير ، وانما المقصود هنا هو الانا الخالص او الذات المتعالية التي تحمل في طياتها الماهيات الاساسية للوجود المادي . ويطلق « هوسرل » على هذا الانا الذي يحمل في ذاته شتى انحاء الوجود اسم « الانا المتعالي » ، كما ان ماينتج عنه من موضوعات تدرسها الفينومينولوجيا يسميها « هوسرل » بالمسائل الفلسفية المتعالية . ولاجل هذه الاسباب اطلق « هوسرل » على الفينومينولوجيا اسماً جديداً هو « علم الذات » باعتبار ان هذه الذات في صورتها المتعالية ، تعتبر الموضوع الاساسي للعلم الجدديد ، كما ان تأسيس الوحدة الكلية للعلوم والمعارف على مبادىء يقينية مطلقة ، لن يتحقق الا على شكل فلسفة متجهة نحو الذات (التأملات ص ١٠١) وبذلك يظهر لنا علم جديد تماماً موضوعه الذاتية المتعالية من حيث هي معطاة في تجربة متعالية - فعلية او ممكنة - وهذا العلم سوف يبدأ بكل تأكيد وكأنه علم الذات الخالصة او الانا وحدية (ايجولوجيا) وما يقتضية الامر من دراسات موسعة لفض مضمونه (نفس المرجع ص ١٣٧) .

ومادام موضوع العلم الجديد هو الذات المتعالية ، فان ميدانه الاساسي سيكون بالضرورة الشعور الذي يرتبط دائماً بهذه الذات ، والمقصود هنا هو الشعور الخالص وليس الشعور المادي الذي تقوم بدراسته العلوم الوضعية . ان الفينومينولوجيا تهتم بدراسة الافعال القصدية للشعور وتتولى وصفها وتحليلها بدقة تامة ، دون ان توجه انتباهها الى المضمون المتغير لهذا الشعور . وتختلف الفينومنيولوجيا عن العلوم الوضعية الاخرى في هذه النقطة الجوهرية بالذات ، حيث ان كل العلوم الوضعية تهمل دراسة الشعور نفسه وتهتم فقط بدراسة مضمونه المادي . لذلك كانت الفينومينولوجيا علماً جديداً بالفعل لانها ركزت جهدها في دراسة

الشعور المجرد بافعاله القصدية وتجاربه المتعالية ، باعتباره ميداناً محايداً لكل المعارف الممكنة ، ويؤكد « هوسرل » جدية وابتكارية هذا العلم بقوله انه « اكتشف علماً جديداً لم يتبحر فيه المعاصرون ، علماً للشعور ، علماً يدرس الشعور المجرد دراسة وصفية بدلاً من دراسته تجريبياً » (الفلسفة كعلم دقيق ص ٦٩) وقد حاول « هوسرل » من خلال دراسته للشعور المجرد ، ان يرتد الى ميدان محايد اعلى من منازعات الواقعية والمثالية ، هو الشعور المجرد وافعاله القصدية ، حيث ينعدم فيه التعارض بين ماهو موضوعي وما هو ذاتي ، وحيث توجه الفينومينولوجيا جهدها في الدراسة الوصفية لهذا الشعور المجرد دون النظر الى محتواه المادي .

(ج) والهدف الاساسي من هذه الدراسة الوصفية للشعور هو ادراك الماهيات الحية الكامنة فيه ، والتى تحمل في ذاتها كل بداهة ممكنة ، وهي تمثل الاولية التي تدعم بناء العلم الكلي . وهذه لايمكن التوصل اليها وادراكها بواسطة المنهج التجريبي الذي يمثل خطوة اولية بسيطة في طريق المعرفة الجامدة المحدودة ، بينما تمثل الفلسفة الفينومينولوجية بمنهجها المتعالي الخطوة الثانية المتممة للوصول الى هذه الماهيات الحية ، وادراك حقائقها الاولية البديهية . وتصبح مهمة الفلسفة الصحيحة هي الارتقاء الى عالم الموجودات ذاتها لتدرك حقائقها اليقينية المطلقة ، « هذه الحقائق الكلية المتعالية هي الماهيات او القبليات الخالصة التي تدرك مباشرة بالوضوح البرهاني ، وهي نفسها التي يجب ان تؤسس عليها الفلسفة الحقيقية » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ١٣١) .

(د) وفيما يتصل بمنهج هذا العلم الكلي الجديد ، فلابد ان يكون متوافقاً مع طبيعة الفينومينولوجيا كعلم للماهية ، وان يحقق اهدافها في حدس الماهيات الحية الكامنة في الشعور ، لذلك فانه لن يكون منهجاً تجريبياً ولاقياسياً او رياضياً ، لقصور هذه المناهج عن تحقيق اهداف العلم الجديد ، وانما سيكون منهجاً وصفياً متعالياً ، يرد العالم الخارجي الى الذات ، ليكشف داخلها عما هو معطى لنا مباشرة ، ويدرك في ثنايا الشعور كافة الماهيات الكلية والابنية المختلفة لكل معرفة ممكنة ، دون ان يحاول تفسيرها بالقوانين الجامدة . وهذا المعنى الجديد للمنهج الفينومينولوجي يعتبر اكتشافاً مهماً بالنسبة لمحاولة « هوسرل » في اصلاح علوم عصره وتأسيس العلم الكلي الدقيق . ونظراً لاهمية تحديد هذا المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة العلم الجديد ، نجد « هوسرل » منذ ان قرر البدء في سعيه الفلسفي يسأل نفسه مقدماً

« كيف يمكنني ان اجـد منهجاً يعـطيني خط السـير الذي اسير عليـه لكي اصل الى العلم الحقيقي ؟ » (التأملات ص ص ١٠١ ـ ١٠٢) هذا المنهج الذي كرس « هوسـرل » كل جهوده الفلسفية لبنائه ، يمثل جوهر الفينومينولوجيا بما يتضمنه من رجوع الى الانا وتحليل افعال الشعور القصدية وحدس الماهيات الكامنة في ثناياه ، والتي سوف يؤسس عليها العلم الكلي المنشود .

الباب الثاني

الرجوع الى الانا وطبيعة القصدية الفينومينولوجية

« الفصل الاول »

الردود الفينومينولوجية والصورية

١ ـ نقطة الانطلاق : الموقف الطبيعي والموقف المثالي .

٢ ـ الردود وانواعها في المنهج الفينومينولوجي .

٣ ـ الرد الفينومينولوجي المتعالي وتعليق الحكم .

٤ ـ الرد الصوري الماهوي وادراك الماهيات .

١ ـ نقطة الانطلاق : الموقف الطبيعي والموقف المثالي .

(أ) الفينومينولوجيا علم البدايات : من أين يبدأ « هوسرل » جهده الفلسفي ليؤسس الفينومينولوجيا كعلم كلي دقيق ؟ وماهي نقطة الانطلاق التي يشرع منها في سعيه الفلسفي ويطبق منهجه الجديد لاقامة هذا العلم المنشود ؟ لقد اهتم « هوسرل » كل الاهتمام بتحديد نقطة انطلاقه مقدماً ، باعتبار ان الفينومينولوجيا هي علم البدايات الصحيحة والاصول اليقينية . وهو يرى ان تحويل الفلسفة الى علم كلي دقيق يحتاج بالضرورة الى نقطة انطلاق يقينية لاتقبل الشك اطلاقاً (التأملات ص ٢٩٠)ويؤكد ايضاً ان الهدف من جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا يتمركز حول تأسيس علم كلي جديد هو « علم البدايات وفلسفة اولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية وشتى مبادىء العلوم » (مقدمة افكار ص ٢٨) .

ومجال التفلسف عامة هو الوجود بكل مظاهره ، وهذا الوجود بدوره اما ان يكون مادياً خارجياً او عقلياً داخلياً : يضم الاول مختلف الاشياء الجزئية والوقائع المتناثرة في عالم الطبيعة المادية ، بينما يشتمل الثاني على الافكار المجردة والماهيات المعنوية الموجودة في عالم العقل الانساني . وقد جرى التقليد الفلسفي طوال تاريخه السابق على « هوسرل » وفي غالبيته العامة ، على ان تكون بداية الانطلاق الفلسفي لأي مذهب اما من هذا العلم المادي الخارجي الذي يتمثل في الموقف الطبيعي Natural Standpoint أو من ذلك العالم العقلي الداخلي الذي يتمثل في الموقف المثالي Ideal Standpoint حيث تعددت المذاهب وتشعبت فيما بين الموقفين من تأييد وتدعيم ، او معارضة وتفنيد .

وفيما يختص ببداية انطلاق « هوسرل » فقد رفض ان يخضع فيها لهذا التقليد الفلسفي السابق عليه ، من حيث اختيار احد الموقفين كبداية لسعيه الفلسفي في بناء الفينومينولوجيا . واراد ان يبحث عن نقطة انطلاق جديدة تتميز بالدقة واليقين والعمومية التي تساعد على تأسيس العلم الكلي المنشود . لذلك انتقد كلا الموقفين الطبيعي والمثالي ورفضهما معاً كنقطة ابتداء فلسفية ، وحاول ان يرتد الى مجال محايد يكون اعلى من هذين الموقفين المتعارضين ، لينطلق في طريقه الفلسفي الجديد .

(ب) الموقف الطبيعي ونقده : ان العالم الطبيعي بكل مشتملاته موجود دائماً هناك وقائم باستمرار امامي ، بوصفه جماعاً لكل الموضوعات المكانية ـ الزمانية . وهو ممتد في المكان وقائم في الزمان . وانا نفسي انتمي اليه بوصفي انساناً طبيعياً . والاشياء المادية موجودة هناك

بالنسبة لي في توزيع مكاني معين ، وهي تظل حاضرة وقائمة سواء وجهت اليها انتباهي ام لا . وكذلك الحال بالنسبة للاحياء والناس الذين ادركهم كموجودات مباشرة وافهم افكارهم واعرف سلوكهم . وليس من الضروري ان تكون هذه الموضوعات داخلة بكل دقة في نطاق ادراكي الحسي ، وانما قد يشوبها بعض الغموض ، خاصة من حيث الافق الزماني اللامتناهي لهذا العالم ، الذي ليس هو فقط عالم الوقائع والاشياء ، وانما ايضاً عالم قيم وخبـرات (افكار ص ١٠١ ـ ١٠٣) .

هذا العالم الطبيعي يظل حاضراً امامي حتى لو اتخذت موقفاً آخر غير الموقف الطبيعي ، فمثلاً لو اتخذت موقف عالم الحساب وانهمكت في اجراء بعض العمليات الحسابية ، فانه حينئذ يكون امامي في هذه الحالة بالذات عالم حسابي خاص بموقفي سالف الذكر . الا ان هذا العالم الحسابي لايدوم الا اثناء اتخاذي الموقف الحسابي فقط ، اي ان هذا العالم الحسابي يتأثر بالمواقف التي اتخذها انا نحوه . لكن العالم الطبيعي يظل عديم التأثير باتخاذي اية مواقف اخرى ، حيث يظل قائماً هكذا دون اي اعتبار مني ، كأرضية اساسية لشعوري . وهذا العالم الطبيعي هو ايضاً عالم الذوات الاخرى ، عالم الذاتية المشتركة الذي هو موجود بالنسبة لنا جميعا ، ونحن ايضاً ننتمي له باعتبار اننا جزء من مكوناته (افكار ص ١٠٥) .

ويشتمل الموقف الطبيعي على وضع ضمني هو ان هذا العالم الواقعي دائماً ماأجده باستمرار قائماً هناك خارجي ، واقبله ايضاً كما هو معطى لى بوصفه شيئاً موجوداً هناك في الخارج ، وكل شك او رفض لمعطيات العالم الطبيعي ، لايمكن ان يمس هذا الوضع العـام للموقف الطبيعي ، فالعالم يبقى موجوداً وان كان يظنُّ (بضم الياء) انه على خلاف ماأرىٰ . وهدف كل علوم الموقف الطبيعي معرفة هذا العالم في صورة اشمل وادق واكمل مما تستطيع الخبرة الساذجة ان تحصله من هذا العالم الممتد حولي في زمان ومكان لانهائيين (افكار ، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦) ، وهذا العالم هو الذي تدور حوله مذاهب التجريبيين وجهود العلماء لاكتشاف حقيقته والسيطرة عليه ، باعتباره الحقيقة الوحيدة القائمة امـامهم . لذلك فانهم يبدأون جهدهم المعرفي من هذا الموقف الطبيعي ، لكي ينتهوا بعد ذلك الى نفس الموقف الطبيعي من خلال التجربة الحسية وحدها ، دون اي اعتبار للشعور العاطي والماهيات العقلية بالحدس المباشر ، والتي تعتبر كلها من ضمن مكونات العالم القائم امامنا ، والذي نعتبر انفسنا من صلب وجوده .

وقد رفض « هوسرل » ان يجعل نقطة انطلاقه من هذا الموقف الطبيعي أو تلك الواقعية

العادية ، التي هي في حقيقتها ـ ورغم جهود المفكرين والعلماء ـ مجرد واقعية ساذجة ، لان الانسان يظل مشدوداً فيها الى الواقع بقيود الحس ومرتبطاً بالعالم الطبيعي بوثاق جامد يحد من حريته ويعوق نشاطه الخلاق . كما ان الموقف الطبيعي وكل العلوم التجريبية التي تدرسه ، لاتكفي للوصول بنا الى الوضوح والحقيقة « بل هو خطوة اولى في هذا الطريق ، لانـه يمثل المعرفة الاستقرائية الحسية التي تؤدي الى حقيقة نسبية مرتبطة بمواقف نوعيـة متغيرة » (الفينـومينولوجيـا والانثروبـولوجيا ، في : المـذهب الواقعي وخلفية الفينـومينـولوجيـا ، ص ١٣١) كما ان هذا الموقف الطبيعي يشد انتباهي تماماً ويثير انبهاري بقوة عند ادراكي له حسياً ، ويظل يحيا في شعوري كما لو كان جزءاً من نفسي ، لانه يصبح هو نفسه شعوري الداخلي الذي لايمكن ان ينفصل عني اطلاقاً . بينما وجهة نظر العلمـاء واصحاب المـوقف الطبيعي تقتضي تجـريد هـذا المـوقف وفصله عن شعـوري الذاتي لدراستـه في استقـلاله الخارجي ، والذي لن يمثل حينئذ ـ وفي هذه الحالة بالذات ـ الحقيقية الكلية التي نسعى الى ادراكها .

(ج) الموقف المثالي ونقده : اذا كان « هوسرل » قد انتقد الموقف الطبيعي ورفضه كنقطة بداية ينطلق منها في سعيه الفلسفي ، فانه على الجانب الاخر انتقد ايضاً الموقف المثالي وانصاره الذين ينادون بوجود فكر خالص وذات مستقلة تماماً عن العالم الطبيعي الخارجي ، ويعتبرون ان عالم الانا العقلي هو الذي يخلق من عنده هذا العالم الطبيعي ويضفي عليه شرعية وجوده ، حيث يصبح العقل وحده هو الحقيقة المطلقة ، وتكون الفكرة هي الاساس الوحيد والصحيح للوجود بمختلف مظاهره . وقد اخطأ انصار هذا الموقف عندما انفصلوا تماماً عن عالم الطبيعة ، ولم يحللوا الشعور بما يشتمل عليه من ماهيات حقيقية ، وانما اكتفوا بتشييد نظرياتهم العقلية المجردة وهم في عالمهم العلوي المستقل (افكار ص ٨٧) .

وكان من ضمن اسباب انتقاد « هوسرل » ايضاً لهذا الموقف المثالي ورفضه ، هو تطرف انصاره ضد العالم الطبيعي ، هذا العالم الذي لايمكن انكار وجوده ، ولانستطيع كذلك ان نجعل العقل وحده هو الذي يضفي الشرعية على وجوده « ان العالم متأصل فينا كمـا قال ديكارت .... وهذا العالم بما فيه موجود كما هو موجود ، سواء كنت انا او نحن قائمين ام لا ، شاعرين به او غير شاعرين » (الفقرة الثانية من مقالة « الفينومينولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية) وكل الشواهد الحقيقية تؤكد ان هذا العالم بما يحويه من اشياء ، يتميز بوجود مستقل عن الفكر الانساني والذات العارفة ، ولايتحدد وجوده بادراكنا له ، لانه موجود بذاته

قبل وبعد هذا الادراك . لذلك يكون من الخطأ ان نبدأ الانطلاق في سعينا الفلسفي من هذا الموقف المثالي الذي لاتقل مثاليته عما كان موجوداً في الموقف الطبيعي السابق .

وما دام الامر كذلك بالنسبة للموقفين معاً ، وحيث ان « هوسرل » رفض ان يجعل اي منهما نقطة بداية لاقامة بنائه الفلسفي ، وبما ان الوضع يحتاج بالضرورة الى نقطة ارتكاز اساسية وجديدة تكون هي المنطلق الذي تبدأ منه الفينومينولوجيا ، بحيث تعلو بواسطتها فوق الموقفين الطبيعي والمثالي معاً . لذلك يقتضينا الامر ان « نجد طريقاً او منهجاً يخلصنا ـ من ناحية ـ من اخطاء وسذاجة واقعية الموقف العادي او الطبيعي ، ويخلصنا ـ من ناحية اخرى ـ من الارتماء في احضان مثالية متطرفة » (يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص ١٦٨) وكان انتقاد « هوسرل » للموقفين السابقين ورفضه لهما معاً ، حافزاً له على اعادة تأسيس الفلسفة اعتماداً على نقطة انطلاق جديدة تميزت بها الفينومينولوجيا عنده ، حيث اصبحت الفلسفة « تقوم في جوهرها على بُعد جديد ، انها تحتاج الى نقطة انطلاق جديدة تماماً ، ومنهج جديد ايضاً ، يميزانها اساساً عن اي علم طبيعي ينطلق من الواقع ..... ويميزانها كذلك عن اي اتجاه فلسفي ينطلق من الفكر » (فكرة الفينومينولوجيا ، في : مطالعات في فلسفة القرن العشرين ، ص ٦٤٦) وكانت هذه النقطة الجديدة للبداية في الفينومينولوجيا عند « هوسرل » هي الارتداد الى الشعور نفسه والاتجاه لادراك الاشياء ذاتها كما تظهر ماهياتها حية في هذا الشعور ، الذي هو بمثابة دعامة ضرورية وخلفية اساسية تعلو فوق الموقفين الطبيعي والمثالي معاً .

(د) الارتداد الى الشعور وفعل الادراك : تعتبر الفينومينولوجيا هي « علم الشعور » لانها تهتم في الدرجة الاولى بدراسة الشعور وفض مضمونه وكشف مبادئه ، كما انها تسعى لمعرفة خصائصه وتحديد دوره في عملية الادراك ، باعتباره نقطة الانطلاق لكل جهد معرفي ، وذلك حسب تعريف « هوسرل » نفسه الذي قرر ان « الفينومينولوجيا تهتم بدراسة الشعور الخالص وافعاله القصدية ، باعتباره مبدأ كل معرفة » (الفلسفة كعلم دقيق ص ٦٩) ويؤكد « هوسرل » باستمرار هذا الاتجاه الفينومينولوجي في كل اعماله ، لكي يبرز اهمية دراسة الشعور كخلفية اساسية يحل بواسطتها مشكلة ازدواجية الموقفين الطبيعي والمثالي ، ويزيد من خصوبة تحليلاته الفينومينولوجية التي تنبثق من هذا الشعور .

والشعور المقصود هنا ليس الشعور الذي يدرسه علم النفس التجريبي ، وانما هو الشعور الكلي الخالص . خصوصاً ان « هوسرل » رفض مفهوم التجريبيين من علماء النفس

عن الشعور ، وانتقد اتجاههم المادي الجزئي الذي يتنافى تماماً مع اتجاهه الفينومينولوجي الماهوي ، ويتعارض مع هدفه البعيد في تأسيس المعرفة الانسانية على مبادىء كلية يقينية ثابته . ان الشعور عند هؤلاء التجريبين مجرد موضوع مادي يخضع للمنهج الاستقرائي ، وله معنى تجريبي جزئي متغير ، وهو اذا كان يخلع معاني الكلية والوحدة على الاشياء الخارجية ، الا انه لايتحقق الا في الشخص المتعين ، ولايظهر الا في الانا التجريبي المرتبط بالفرد ، والذي يتغير تبعاً لذلك من فرد الى آخر . ومن ثم لايمكن ان يكون هذا الشعور هو الاساس الصحيح لكل معرفة يقينية ثابتة . كما ان هذا الشعور التجريبي يقف بمعزل عن العالم الخارجي دون ان يلتحم به ، وهذا يتنافى مع طبيعته القصدية .

لذلك كله رفض « هوسرل » الشعور حسب مفهومه التجريبي السابق عند علماء النفس ، واهتم بدراسة الشعور من وجهة نظره الفينومينولوجية وفي صورته الماهوية وافعاله القصدية وشفافيته المتميزة . وجعل دراسة هذا الشعور بمثابة علم جديد يختلف تماماً عن دراسة علم النفس له ، ويدخل في نطاق الفينومينولوجيا « وقد وجدنا علماً لم يتبحر فيه معاصرونا بتوسع ، علماً حقيقاً ، هو علم للشعور وليس علماً للنفس ، انه فينومينولوجيا الشعور ، وذلك في مقابل العلم الطبيعي للشعور (اي علم النفس التجريبي) » (الفلسفة كعلم دقيق ص ٦٩) واصبح الشعور في وضعه الجديد هو الاساس الصحيح الذي يمكن ان نحصل منه على كل معرفة يقينية ثابتة ، تكون هي اساس العلم الكلي الدقيق .

ان الشعور وفق مفهومه الفينومينولوجي عند « هوسرل » يتميز بالشفافية ، ويقوم على فعل القصدية ، فالشعور حسب اسمه ذاته ، لابد ان يكون شعوراً بشيء ما « حيث ان طبيعته لابد ان تكون شاعرة بموضوعاتها ، سواء كانت حقيقية ام غير حقيقية ، وقد ادركت اللغة في عمومها هذه الخاصية ، حيث نقول : كنت افكر في شيء ما ، كنت منزعجاً من شيء ما ..... الخ ..... كما ان الشعور بشيء لايعني ان نفرغ الشعور من هذا الشيء ، بل ان نجعله يتجه اليه » (مقالة دائرة المعارف البريطانية ، الفقرة الاولى) وعلى هذا ، فان الشعور بطبيعته شفاف ويتجه تلقائياً نحو الاشياء بقصد ادراكها ، ولايمكن اطلاقاً ان يكون الشعور خاليا تماماً من اي مدركات ، والا فانه لن يكون حينئذ شعوراً ابداً ، لانه يتصف دائماً وبالضرورة بصفة « القصدية » التي تجعله يتجه مباشرة قاصداً ادراك الاشياء المواجهة له ، والتي تتحول داخله الى ظواهر ذات طبيعة ماهوية ثابتة ، تكون هي الاساس الذي تبدأ منه كل معرفة يقينية .

واخيراً بعد ارتدادنا الى الشعور باعتبـاره نقطة انـطلاق محايـدة تعلو فوق المـوقف الطبيعي والموقف المثالي معاً ، وبعد ان اصبحنا داخل منطقة الشعور وفي نطاق فعل الادراك القصدي ، فاننا نجد انفسنا قاصدين مباشرة ومتجهين توا الى ادراك الاشياء ذاتها كما تبدو ظواهرها المجردة في هذا الشعور . لكن ماذا يقصد « هوسرل » بـ« الاشياء ذاتها » ؟ وماهو موقعها في الشعور ؟

(هـ) الاتجاه الى الاشياء ذاتها : « ان الاشياء ذاتها Things Itself والتي تظهر ماهياتها حية في الشعور ، وتمثل فحوى الادراك ، تختلف في معناها عند « هوسرل » عن « الاشياء في ذاتها » Things In Iteself عند « كانط » ، فقد ميز الاخير بين عالمين متقابلين للاشياء ، الاول عالم الظاهر الذي يمكن ادراكه حسياً ، والثاني عالم البـاطن او « الشيء في ذاته » والذي لايمكن ادراكة بحواسنا لانه مجهول لنا . ويوضح « كانط » هذه التفرقة قائلاً اننا « اذا لم نكن ننظر كما يجب فعلاً الى موضوعات الحس الا على اعتبار انها مجرد ظواهر ، فاننا نعترف من هنا انها تتقوم بالشيء ذاته (الباطن) كما اننا لانعلم ابداً كيف يتقوم الشيء في ذاته ..... ولان الذهن يتقبل الظواهر ، فهو يعترف من هنا ايضاً بوجود اشياء في ذاتها » ، ويستطرد « كانط » مؤكداً ان الاستنباط النقدي يحدد استعمال مبادىء الحساسية بحيث » « لاتمتد الى كل شيء فتحيله الى مجرد ظاهرة ، وانها لاتكون صحيحة الا بالنسبة الى موضوعات التجربة وحدها .....واننا نعلم شيئاً معينا عن الكائنات المعقولة الخالصة (اي الاشياء في ذاتها) ، ولايمكن معرفة اي شيء عنها ، لان تصورات الذهن المجردة مثل العيانات الخالصة ، لاتنطبق الا على موضوعات التجربة الممكنة ، وبالتالي على الكـائنات المحسـوسة فقـط (اي ظواهر الاشياء) فاذا مابتعدنا عنها فـان التصورات تفقـد كل دلالتهـا » (كانـط : مقدمـة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، الترجمة العربية لنازلي اسمـاعيل ص ١٢٧) . ان تـأكيد « كـانط » في الحساسية المتعالية على اننا لاندرك الاشياء الا كما تظهر لنا وحسب تركيب حساسيتنـا ، يفترض التمييز بين ظواهر الاشياء المدركة من جهة ، وبواطنها او الاشياء في ذاتها غير المدركة من جهة اخرى .

لكن الوضع يختلف عن ذلك عند « هوسرل » الذي رفض التفرقة بين ظواهر الاشياء وبواطنها ، وانما جعل ظاهر الشيء ، هو الشيء نفسه دون ان يكون خلفـه باطن خفي غـير مدرك . الا انه ميز بين الاشياء كما هي موجودة في العـالم الخارجي من جهـة ، والاشياء باعتبارها مدركة بواسطتنا وقائمة في شعورنا من جهة اخرى (دائرة المعارف البريطانية ، فقرة

الفينومينولوجيا المتعالية) إن العالم بما فيه من اشياء موجود كما هو موجود ، سواء كنت انا او نحن قائمين ام لا ، شاعرين به او غير شاعرين ، فالاشياء هنا وفي هذه الحالة ذات وجود مستقل عن ذاتنا ، وخالية من كل دلالة شخصية ، لكنها في نفس الوقت قابلة للادراك ، لانها تعتبر هدفاً يتجه اليه الشعور لكي يدركها بواسطة افعاله القصدية ، فتتحول حينئذ الى مدركات عقلية وظواهر مجردة داخل هذا الشعور . اما اذا كانت الاشياء ذاتها ـ في الموقف المقابل ـ ليست مستقلة عن شعورنا ، وانما ننظر اليها نظرة ذات دلالة نفعية ، او باعتبارها وسائل عملية لتحقيق غايات نفعية واخلاقية وجمالية ، فانها بهذا الوضع لاتكون هي الاشياء ذاتها في حقيقتها الجوهرية المستقلة ، لانها افتقدت معانيها الحقيقية . ومن ثم يصبح ادراكنا لها بهذا الشكل ليس ادراكاً لماهياتها الاصلية التي نسعى اليها في صفائها الخالص ونقائها التام .

وحيث اننا عادة مانخلط في ادراكنا بين الشيء ذاته كحقيقة موضوعية مجردة ، وادراكنا له كأداة نفعية ووسيلة مؤقتة لتحقيق اغراض عملية ، تجعلنا نبتعد عن جوهره الكلي الصحيح . لذلك فاننا نظل بعيدين عن ادراك عالم الاشياء هذا في نقائه المستقل وجوهريته المتميزة . فانا مثلاً عندما اوجه نظري نحو المائدة لكي ادركها ، فانني عادة ماأدركها هنا باعتبارها اداة استخدمها لتحقيق منافع متعددة كتناول الطعام او الكتابة عليها . وقد انظر الى سماتها الجمالية او ما تثيره في خيالي من ذكريات قديمة ارتبطت بها . وقد اخضعها للفحص المعملي التجريبي واحدد موضوعها في المكان هندسياً وانكسار الاشعة عليها علمياً . الا انني في كل هذه الحالات لااكون امام المائدة ذاتها ، ولن ادركها على حقيقتها كشيء قائم بذاته في العالم الخارجي ، لان شعوري المدرك لها سوف تختلط فيه كل هذه المدلولات بحقيقة المائدة نفسها ، لذلك فان « هذا كله يؤدي الى افساد ادراكي للمائدة ذاتها ، وللمائدة كما هي ، للمائدة باعتبارها مائدة ، لا باعتبارها اداة تحقق لي منفعة معينة او تثير عندي شعوراً جمالياً معيناً ..... ان هذا كله من شأنه ان يعرقل عملية الادراك الصحيح للشيء ، لانه يحيط الشيء المدرك بدلالات اخرى غريبة عن الادراك نفسه . ولهذا فمن واجبنا ان نبعد عن طريقنا كل هذه الدلالات ..... ونصبح وجهاً لوجه امام الشيء ذاته حقاً ، او امام الشيء في وجوده الخالص بعد تنقيته من كل هذه النظريات الهامشية التي تتداخل مع عملية الادراك فتفسدها .... واذا استطعت ان اجنب نفسي الجري وراء هذه النظريات الهامشية التي تفسد عملية الادراك ، فسيكون بوسعي ان اقرر في اطمئنان انني ادركت الشيء على حقيقته ، او انني عرفته هو

نفسه ، بلحمه ودمه ، معرفة صحيحة » (يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

ويؤكد « هوسرل » على هذا الهدف الذي يسعى الى تحقيقه قائلاً « ان عالم المدركات الحسية بمختلف تجاربه وخبراته يعكس نفسه (في الشعور) على انه وجود حقيقي متعال ، وذلك رغم حسيته ونسبيته . ومهمة الفلسفة الارتقاء الى عالم الموجودات ذاتها لادراك الحقائق الكلية المتعالية التي تشترك بين مختلف الموجودات الجزئية ، وهذه الحقائق الكلية المتعالية هي الماهيات او القبليات الخالصة التي تدرك مباشرة بالوضوح البرهاني ، وهي نفسها التي يجب ان تؤسس عليها الفلسفة الحقيقية » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ، في : المذهب الواقعي وخلفية الفينومينولوجيا ص ١٣١) .

ولكي يتحقق هذا الهدف في الاتجاه مباشرة الى الاشياء ذاتها لادراك ماهياتها الجوهرية الثابتة وحقائقها الكلية المجردة ، كما تظهر حية في الشعور ، فان « هوسرل » يلجأ الى منهجه في الردود الفينومينولوجية والصورية ، لكي يرتد الى هذا الشعور بما يتميز به من افعال قصدية وما يشتمل عليه من ماهيات حية .

٢ ـ الردود وانواعها في المنهج الفينومينولوجي

(أ) اهمية عملية الرد وتطورها عند « هوسرل » : اذا كانت فكرة القصدية Intentionality تعتبر من الاسس الجوهرية التي تقوم عليها الفينومينولوجيا ، فان هذه الفكرة تعتمد بدورها على ماسماه « هوسرل » بعملية الرد Reduction التي حدد وظائفها وابرز مكانتها في فكرة القصدية خاصة وفي الفينومينولوجيا عامة . ويؤكد « مارلو ـ بونتي » هذا الامر بقوله انه اذا كانت القصدية تعتبر الاكتشاف الرئيسي للفينومينولوجيا ، الا انه لايمكن فهمها الا بواسطة عملية الرد (فينومينولوجية الادراك الحسي ، المقدمة ص ٢٢) ومن ثم اصبحت الردود مع القصدية من السمات التجديدية والخصائص المميزة للفينومينولوجيا عند « هوسرل » انها بمثابة العمود الفقري الذي تنبثق منه وتتحقق بواسطته فكرة العلم الكلي الدقيق . لذلك وجه « هوسرل » اهتماماً خاصاً لعملية الرد ، وظل يعالجها طوال حياته الفكرية وفي ثنايا مؤلفاته الفلسفية ، وادخل عليها التعديلات المناسبة لكي تحقق الاهداف المرجوة منها .

كانت مقدمات هذه الفكرة عن الردود ، بدأت تظهر بطريقة غير مباشرة في ثنايا الابحاث المنطقية عامي ١٩٠٠ ، ١٩٠١ خاصة البحث الخامس « عن التجارب القصدية ومحتوياتها

والذي يدور فصلاه الأول والثاني حول الشعور باعتبار القوام الفينومينولوجي للانا ، وانه ادراك داخلي وتجربة قصدية . وحيث ذهب « هوسرل » الى ان قصدية الشعور تشتمل ضمنياً على عملية رد فينومينولوجي للأنا ، الذي يطفو بعدها فوق كل ماهو تجريبي خارجي مكتسب ، لكي يتوحد مع ذاته داخلياً في نطاق مملكة الشعور .

وبعد فترة قصيرة من الزمن ، عرض « هوسرل » نظريته عن الردود بطريقة أكثر وضوحاً في خمس محاضرات جامعية عام ١٩٠٧ نشرت بعد ذلك تحت عنوان « فكرة الفينومينولوجيا »[٢٥] وتعتبر هذه المحاضرات من المعالم الاساسية لتطور فلسفة « هوسرل » من مرحلة الابحاث المنطقية الى مرحلة الفينومينولوجيا الخالصة . وقد عرض فكرته عن الردود موضحاً باعثه على اعتناقها باعتبارها الحل الضروري لمشكلة العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، وانها هي الاساس الذي ستقوم عليه الفينومينولوجيا المتعالية .

وبعد ذلك عرض فكرة الردود مرة اخرى عام ١٩١٣ في الكتاب الاول من « افكار » القسم الثاني ، عند حديثه عن « النظرة الفينومينولوجية الاساسية » باعتبار انها تعليق للحكم على العالم الطبيعي ، دون ان يتضمن هذا التعليق او ذلك التوقف اي انكار او نفي للعالم الطبيعي ، وانما هي مسألة مرحلية مؤقتة نرتد فيها الى الشعور ونتفرغ لدراسة فعل الادراك نفسه . وتوالى بعد ذلك عرض « هوسرل » لفكرة الردود بعد تعديلها بعض الشيء ، حيث وردت بايجاز في مقالته بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ باعتبارها تنقية للحياة النفسية من كل العناصر التجريبية ، حيث يلي ذلك تنقية هذه الحياة النفسية بدورها من كل الاهتمامات السيكولوجية للانتقال بها الى مستوى الشعور الخالص . وفي عام ١٩٣٠ كتب « هوسرل » مقدمة خاصة وموسعة للترجمة الانجليزية لكتابه « افكار » ابرز فيها ان اهم تغيير طرأ على فكرته عن الردود يتمثل في انه جعل الرد الفينومينولوجي المتعالي يشتمل ضمنياً على تعليق الحكم ، بعد ان كان منفصلاً عنه ، وذلك باعتباره الطريق المؤدي الى الذاتية المتعالية . وفي نفس عام ١٩٣٠ عرض « هوسرل » الردود في « تأملات ديكارتية » باعتبار انها استكمال لمشروع « ديكارت » في ارتياد مجال الذاتية المتعالية التي عجز عن اقتحامها سابقاً ، والتي جاء « هوسرل » خصيصاً لكي يستكملها ويسير بها في الطريق الصحيح .

وهكذا ظل « هوسرل » يطور فكرته عن الردود على مدار سنين عديدة ، لكي يجعلها اخيراً تؤدي دوراً محدداً وواضحاً في تحقيق هدفه من تأسيس الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي الماهوي الجديد . ولذلك فان البون شاسع فيما بين معنى الردود كما بدأت في اوائل تفكير « هوسرل » في « الابحاث المنطقية » ومعناها الذي انتهى اليه بعد ذلك في « التأملات

الديكارتية » في اواخر حياته الفكرية (سميث ، كينتين : نظرية هوسرل في الرد الفينومينولوجي في الابحاث المنطقية ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجي ، مارس ١٩٧٩ ، ص ٤٣٧) .

(ب) مثال توضيحي لعملية الرد : اراد « هوسرل » الارتداد الى الشعور ودراسة فعل الادراك نفسه ، الذي تبدو فيه الظواهر الحقيقية والماهيات الجوهرية للاشياء ذاتها ، بدلاً من ان ينغمس ادراكنا في العالم الطبيعي المادي الجزئي ، الذي هو في تغير مستمر ولا يمثل الحقيقة الاصلية المطلقة . ففي اثناء المعرفة الطبيعية يحدث عندنا نوع من الانبهار ، مثلما قال « افلوطين » سابقاً ، يجعل ادراكنا للشيء يذوب في الشيء نفسه على نحو ما ، حيث ينصرف انتباهنا حينئذ عن فعل الادراك ذاته وننغمس في الاشياء الطبيعية المدركة وحدها . و « هوسرل » يريدنا ان نتحرر من هذا الانبهار ، وان نغير اتجاهنا العقلي بعيداً عن الانغماس في الموضوعات الجزئية الطبيعية ، لكي نوجه اهتمامنا نحو عملية الادراك التي سوف تساعدنا فيما بعد على معرفة الماهيات الحقيقية لهذه الاشياء كما تظهر في الشعور الحي (برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمود قاسم ، ص ٣١) .

وفي هذا الصدد ذكر « هوسرل » مثالاً توضيحياً عن ادراكنا لـ« شجرة التفاح » وذلك في كتاب « افكار » (ص ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠) وضح في ثناياه فكرته عن الرجوع الى الشعور ودراسة فعل الادراك . فقال : دعنا نفترض اننا ننظر بابتهاج ومتعة الى شجرة تفاح في حديقة ، وقد تفتحت ازهارها في شكل جميل . فاذا حللنا هذا الموقف من وجهة النظر الطبيعية ، نجد ان هذه الشجرة عبارة عن شيء موجود كحقيقة مفارقة لذاتي وقائمة خارج نفسي في مكان معين وزمان محدد ، وان متعة ادراك هذه الشجرة موجودة ايضاً عندنا باعتبارنا كائنات انسانية ذات وجود حقيقي . وفيما بين وجود الشجرة من جهة ووجود الانسان المدرك لها من جهة اخرى ، توجد علاقات طبيعية تربط الطرفين معاً . لكن قد تكون مدركاتنا الحسية في بعض الاحيان « مجرد هلوسات » لاتستند الى واقع حقيقي ، وذلك كما قال « ديكارت » سابقاً ، وعلى هذا فقد تكون شجرة التفاح هذه غير موجودة في عالم الاشياء الطبيعية الواقعية ، ومن ثم فان العلاقات التي تربطها بالذات المدركة لها تصبح غير قائمة ايضاً . وفي هذه الحالة لايبقى لدينا سوى عملية الادراك فقط بافتراض انه لايوجد واقع خارجي طبيعي يرتبط بالذات الداخلية المدركة .

وعند تحليل هذا الموقف الطبيعي من وجهة النظر العلمية التجريبية ، فانني اركز ادراكي

هنا على الموضوع المادي الجزئي الماثل امامي في عالم الطبيعة ، وهو شجرة التفاح ، وافصل مشاعري الذاتية الداخلية عن موضوع الادراك الخارجي ، واسعى الى تفسير ظاهرة تفتح ازهار شجرة التفاح تفسيراً مادياً يخضع لقوانين الوراثة في النبات ، وتأثير التربة والشمس والمناخ ـ من خلال علاقة السببية ـ في نمو الشجرة ، وذلك وفقاً للاسلوب العلمي والمنهج التجريبي . وفي هذه الحالة اكون قد اتخذت موقف العالم الذي انغمس ادراكه تماماً في واقعة جزئية مادية انبهر بها ووجه كل جهده العقلي نحو تفسيرها ، دون ان يهتم بدراسة فعل الادراك نفسه او بالارتداد الى الشعور الذي تظهر فيه حقيقة هذا الموضوع ومن ثم تكون النتائج التي يتوصل اليها العالم التجريبي ، في هذه الحالة ، مجرد حقائق جزئية متغيرة يمكن ان تقبل الشك .

لكن الوضع سوف يختلف كثيراً عند تحليل نفس هذا الموقف من وجهة النظر الفينومينولوجية ، وهو ادراكي لشجرة التفاح ، انني هنا سوف ادع جانباً كل الحقائق المادية الخارجية السابقة ، التي توصلت اليها بفضل قوانين علم الطبيعة التجريبي . كما اصرف النظر عن كل التفسيرات العلمية التي تعتمد على تشابك الاشياء التي اراها موجودة خارج نطاق ادراكي الحسي ، واريد توجيه خاطري فقط الى مايبدو لي ، اي الى الظاهرة ذاتها ، وهي شجرة التفاح ذات الزهور المتفتحة ، والتي تحتل مكاناً واضحاً في شعوري . وانا هنا اختلف عن عالم الطبيعة في انني لااستطيع فصل هذا الخاطر او تلك الظاهرة المدركة عن شعوري الداخلي الذي يحس بها ، انني احيا هذا الخاطر في شعوري كما لو كان جزء من نفسي يرتبط بها في علاقة جديدة حية ومختلفة تماماً عن علاقة السببية الجامدة عند العالم التجريبي .

(ج) نوعا الردود عند « هوسرل » : ولكي يتحقق هذا الهدف الفينومينولوجي في الارتداد من العالم الطبيعي الخارجي الى عالم الشعور الداخلي لادراك الماهيات الحقيقية للاشياء ، فانني اقوم بعمليتين للرد حسبما قرر « هوسرل » ، الاولى هي الرد الفينومينولوجي المتعالي Transcendental Phenomenological Reduction الذي اضع فيه كل هذا العالم الطبيعي المادي بين قوسين ، واعلق الحكم عليه مؤقتاً ، لكي انفلت من الانبهار به والانغماس فيه ، ومن ثم اتمكن من ان اوجه خاطري حينئذ الى شعوري الداخلي والى فعل الادراك نفسه . اما العملية الثانية فتتمثل في الرد الصوري ـ الماهوي Eidetical — Essencial Reduction الذي اقوم فيه بادراك الصور العقلية والماهيات الحقيقية للاشياء كما تظهر حية في الشعور ، وحيث تتحقق بالفعل المعرفة اليقينية الثابتة لكل الحقائق الممكنة . وفي المثال السابق فانني اضع « شجرة

التفاح » بين قوسين ، ولااصدر عليها اي احكام مؤقتاً ، وذلك لكي اتحرر من الانبهار بهذا الموضوع الخارجي واصبح بعد ذلك في مواجهة سلسلة متماسكة من الخبرات الحية القائمة في شعوري والتي جاءت بواسطة الادراك الحسي ، وحيث استطيع التحدث عن المضمون الشعوري لهذا الموقف دون حاجة لمناقشة مشكلة وجود او عدم وجود هذا الموضوع في عالم الواقع الخارجي ، وانما اتحدث عن المضمون الشعوري هنا باعتباره صوراً عقلية وماهيات حية تنتمي الى شعوري الداخلي . وحيث استطيع ايضاً ان اميز عمليات الادراك والمشاهدة والتمتع وغيرها من بقية افعال الذات التي ينصب عليها انتباهي .

وهكذا تكون عملية الرد بنوعيه : الفينومينولوجي المتعالي والصوري الماهوي ، هي الوسيلة الاساسية التي نخوض بها عالم الشعور ، وهي القاعدة التي تقوم عليها فكرة قصدية الشعور ، وهي الخلفية التي يجب ان تؤسس عليها بقية المعارف الاخرى ومختلف العلوم الممكنة في تنظيم ماهوي دقيق ، ترتد اليه كل علوم الواقع المادي ، لكي تستمد منه شرعية وجودها وتأخذ عنه اليقين اللازم لها كمعرفة صحيحة .

٣ ـ الرد الفينومينولوجي المتعالي وتعليق الحكم

(أ) طبيعته وخصائصه : يقوم الرد الفينومينولوجي بدور اساسي في الارتفاع بمستوى المعرفة الطبيعية الساذجة والعلوم التجريبية المتغيرة ، الى مستوى المعرفة الماهوية والعلوم الصورية ، لكي تتمتع باليقين والدقة وتتصف بالعمومية والثبات . ان كل شيء يتميز بامكانية المعرفة والتجريب ، تصبح له اهمية بارزة في الفينومينولوجيا ، وينسحب هذا المبدأ ليس فقط على الوقائع المادية ، وانما ايضاً على الماهيات العقلية التي تظهر في شعورنا وتتأكد باعتبارها ممكنة التجريب ، حيث ان التجربة وحدها هي التي تبرز معانيها وتكشف خصائصها . اما الوقائع والاحداث غير المعروفة لنا ، فانها بالتالي تصبح غير ممكنة التجريب . وكل واقعة طبيعية او خيالية هي بالضرورة ذات خاصية ماهوية ، ومن ثم يمكن ان تكون موضوعاً لنوع من انواع التجريب .

ومفهوم التجريب من المنظور الفينومينولوجي لايقتصر على المعمل فقط ، ولا ينحصر في استخدام المنهج التجريبي وحده وانما يتسع مداه الى ماهو اشمل واعمق من ذلك بكثير ، ان التجريب بالنسبة لاي شيء يعني وجود علاقات معينة بين هذا الشيء والشعور . ان « هوسرل »

لاينكر على الاشياء الخارجية وجودها المستقل عن الشعور ، حتى لو لم يكن ادراكنا لها قد تم بعد ، وانما تكون لها اهمية طالما انه يمكن معرفتها واخضاعها للتجريب . والقابلية للتجريب عند « هوسرل » ليست مجرد امكانية منطقية ، وانما تعني ان معرفة الشيء تخضع لدافع محدد ونظام معين للادراك ، وعلى هذا فان الشيء المعروف هو الشيء المجرب ، والتجريب المقصود هنا هو الارتباط بالشعور في علاقات محددة يمكن كشفها (ويلش ، بارل : فلسفة ادموند « هوسرل » ص ١٤٢) .

ومن وجهة النظر الفينومينولوجية نجد ان البحث عامة يدور حول نوعين اساسيين من التجربة : طبيعية وصورية . فكل محتويات المعرفة تنقسم الى موضوعات طبيعية جامدة او حية ، الى جانب موضوعات اخرى صورية عقلية تتمثل في الماهيات الجوهرية الخاصة بكل الموضوعات الطبيعية السابقة . ويترتب على هذا الانقسام للموضوعات ، انقسام اخر في التجربة المرتبطة بكل نوع منها : فهناك تجربة حسية تدور حول المعرفة الطبيعية للاشياء (مثل موقف العالم الطبيعي تجاه شجرة التفاح في المثال السابق) وفي نفس الوقت وعلى الجانب المقابل توجد تجربة اخرى اعلى في المستوى واكثر عمقاً وخصوبة ، تدور حول الماهيات الموجودة في الشعور التي يتم حدسها لكي تتحقق بواسطتها المعرفة الماهوية الصحيحة لكل الاشياء الطبيعية السابقة (مثل موقف الفينومينولوجي في نفس مثال شجرة التفاح) ورغم ان هذه المعرفة الاخيرة التي تتم بالحدس هي من النوع الماهوي العقلي ، الا انها لابد ان تقوم على عالم الاشياء المادية ذات الطبيعة التجريبية ، التي تمثل الانطلاقة الاولية للمعرفة الفينومينولوجية ، تلك المعرفة التي لابد ان ترتقي وترتد من الموقف الطبيعي المادي للاشياء ، الى الموقف الصوري الماهوي لنفس هذه الاشياء كما تظهر في الشعور ، وذلك من خلال الرد الفينومينولوجي الذي يمثل الخطوة الاولى في هذا المنهج .

ان الفينومينولوجيا تبدأ حقيقة عند « هوسرل » بعد هذه العملية الاولى للرد ، التي اطلق عليها اصطلاح « الرد الفينومينولوجي المتعالي » . واصبح يستخدمها بعد ذلك مختصرة باسم « الرد الفينومينولوجي » فقط ، باعتبار انها تشتمل ضمنياً على مفهوم التعالي[٢٥] ، وكل وصف لايكون مسبوقاً بعملية الرد تلك ، لايكون وصفاً فينومينولوجيا . والوضع السابق على عملية الرد (الموقف الطبيعي المادي التجريبي) هو وضع ساذج يمارسه الانسان العادي في حياته اليومية او العالم داخل معمله التجريبي . بينما الوضع التالي على عملية الرد (الموقف الفينومينولوجي الماهوي) يكون اكثر عمقا وشمولاً ودقة ، لانه يرتد الى الاصول الماهوية في

الشعور ، التي تتميز بـاليقين والثبـات . ولايستطيـع اختراق نـطاقها الا الفينـومينولوجي المتمرس .

وعند تحليل مصطلحات « هوسرل » في هذا الشأن ، نجد انه يقصد بكلمة « الرد » Re-duction غض النظر عن كل ماهو جزئي عرضي مؤقت بحثاً عن الكل الجوهري الثابت . ويتم هذا بواسطة تعليق الحكم على العالم مؤقتاً ووضعه بين قوسين ، تمهيـداً للعودة والارتـداد الى الاصول القائمة في الشعور ، التي تتمثل في الابنية الماهوية الاولية التي ترتد اليها كل الحقائق المادية الجزئية ، وهذه الابنية الاخيرة لايمكن ردها الى اية اصول ابعد منها ، لانها هي نفسها تمثل اول هذه الاصول التي يجب ان نرجع اليها في عملية الرد[٣٦] ويعني « هوسرل » بكلمة الفينومينولوجي « Phenomenological تحويل العالم بما فيه من موضوعات واشياء مادية الى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكون مجالاً للادراك الحدسي ، باعتبار ان هذه الظواهر هي الماهيات الحية التي تمثل حقيقة الاشياء ذاتها ، وهي وحدها تكون موضوع المعرفة اليقينية . اما كلمة « المتعالي » Transcendental فان « هوسـرل » يقصد بهـا ان هذا الرد يكشف عن الانا المتعالي القائم خلف كل وجود ، والذي يضفي المعاني الصحيحة على مختلف الموجودات ، بدلاً من الانا النفسي التجريبي الذي يتلقى فقط معاني الوقائع الجزئية . ان الانا المتعالي هنا والمرتبط بالشعور الخالص المتميز بفعل القصدية ، هو الذي نتوصل اليه من خلال عملية الرد هذه ، وهو الذي يتضمن امكانية وجود العالم موضوعاً مباشراً للادراك القصدي .

(ب) تعليق الحكم على العالم مؤقتاً : اذا كان الشعور مختلطاً دائماً بخبرات جزئية متغيـرة ليست من طبيعته المـاهويـة ، تأتيـه من خلال الانـا النفسي الطبيعي . واذا كـان « هوسرل » يريد تجاوز هذه الجزئيات والارتداد الى الشعور الحسي لكي يعيد ادراك الماهيات الحقيقية لكافة الاشياء . كما تظهر فيه بصورة حية . فان الامر يقتضي اطراح كل محتويات الشعور الجزئية المتغيرة ، وكافة خبراته الحسية المكتسبة من العـالم الطبيعي الخارجي ، واستبعادها تماماً من نطاق الشعور ، لتيسير الطريق امام ادراك ماهياتها القائمة في الشعور .

هذه العملية في استبعاد المعرفة الطبيعية الساذجة من نطاق الشعور ، والتوقف مؤقتاً عن اصدار أية احكام عليها ، لحين تمحيصها والارتداد الى ماهياتها ، هي التي تتمثـل في « الرد الفينومينولوجي » وما يتضمنه من تعليق للحكم على الاشياء في عمالها الطبيعي . اننا في هذا النوع من الرد نقوم بتنحية العالم جانباً ، او نضعه بين قوسـين ونتوقف عن اصـدار الاحكام عليه مؤقتاً ، لكي نتجه الى عالم الماهيات حيث تتحـول الحقيقة في هـذه الحالة الى

« ظواهر خالصة » تبدو في الشعور الداخلي . وفي نفس الوقت نحتفظ بالحكم على شرعية الوجود الخارجي المادي لتلك الظواهر ، ونكتفي بوصفها وادراك ماهياتها كما تظهر حية في الشعور . هذا الوضع هو نوع من الشك المنهجي المؤقت والممكن اتباعه في اي وقت ، انه سوف يخدمنا باعتباره منهجاً مؤقتاً نتوصل من خلاله الى ادراك الحقائق الماهوية الثابتة (افكار ص ١٠٧) .

وقد استخدم « هوسرل » في هذا الصدد المصطلح اليوناني « ايبوخيه » Epochē الذي كان سائداً بين الشكاك اليونانيين القدماء ، وهو يعني وضع العالم بين قوسين ، اي تعليق الحكم عليه مؤقتاً[٢٧] . وعند « هوسرل » يوجد تعليق تاريخي ، نضع فيه جانباً بين قوسين ، كل ماتلقيناه سابقاً من معارف وافكار ونظريات وآراء نكون قد اكتسبناها بخبراتنا الواقعية طوال الفترات التاريخية لحياتنا الانسانية ، حيث نستبعدها كلها مؤقتاً حتى لاتعوقنا عن ادراك جوهر الحقيقة الكامنة داخلنا وبواسطة انفسنا . وهناك ايضاً « تعليق وجودي » نضع فيه العالم بكل متعلقاته المادية بين قوسين ، ونعلق أحكامنا عليه مؤقتاً لكي نتجه مباشرة الى ادراك ماهياته الحية كما تبدو في شعورنا الداخلي ، وحيث نؤسس بعد ذلك معرفتنا لهذا العالم الخارجي على مبادىء يقينية ذات طابع ماهوي مطلق . اننا في موقف التعليق هذا ننظر الى الاشياء باعتبارها قائمة خارج نطاق فعل الادراك فقط ، اي نضعها جانباً بين قوسين ، دون ان ننكر وجودها تماماً ، وانما تظل كل هذه الاشياء قائمة هناك بين القوسين ومعاشة في الحياة ، لكنها - في نفس الوقت - تكون غير مستخدمة مؤقتاً (افكار ص ١٠٨) وذلك لاجل تنقية الشعور من رواسب العالم الطبيعي الجزئي المتغير ، والتمهيد لادراك الحقائق الماهوية الكلية الثابتة التي تظهر في الشعور الخالص ، وتمثل الاصول الصحيحة لكل هذه الاشياء الطبيعية المعلقة بين القوسين .

اننا في هذا الموقف يجب ان ننظر الى العالم بعيون جديدة ، وذلك من خلال « الرد الفينومينولوجي المتعالي » الذي تتحول فيه الحقيقة الخبرية - بعد التعليق - الى ظواهر خالصة . حيث ان اي موضوع ممكن للخبرة ، يتحول الى ظواهر خالصة في شعورنا الداخلي ، والتي تخضع بدورها للوصف والتحليل . ويصبح واجبنا في هذه الحالة ، ان نعلق الحكم مؤقتاً على شرعية هذه الموضوعات لحين الانتهاء من ادراك ماهياتها ووصفها وتحليلها ، لان احكامنا السابقة عنها لن تكون صحيحة ، حيث اننا في مرحلة ماقبل عملية السرد الفينومينولوجي - وهي التي يطلق عليها « هوسرل » اصطلاح « المرحلة الساذجة » نعتقد ان كافة الموضوعات

المدركة حقيقية فعلاً تقوم على مبادىء يقينية ، ونعتقد ايضاً اننا نعيش في عالم حقيقي لايوجد ماهو اعلى منه يقيناً وصدقاً . الا ان هذا الاعتقاد خاطىء من وجهة النظر الفينومينولوجية ، طالما انه يمكن وضع العالم بكل حقائقه موضع الشك . اننا اذا كنا نعيش فعلاً في هذا العالم الذي يدعي لنفسه وجوداً حقيقياً ، فان الواجب يقتضينا عدم منح هـذا الادعاء الشـرعية المطلوبة اذا ظهرت اية بادرة لامكانية الشك فيه . وهذه الامكانية متوافرة بالفعل وهي التي تقتضي منا اطراح العالم الطبيعي جانباً لكي نرتد الى اصوله الماهوية الثابتة في الشعور ، التي تتصف باليقين وعدم القابلية للشك اطلاقاً (نفس المرجع ص ٣١ ، ٣٢) .

لذلك تبدأ الفينومينولوجيا حقيقة عند « هوسرل » بعـد عملية الرد الفينـومينولوجي المتعالي » وما تتضمنه من تعليق للحكم على العالم في مرحلة الادراك الطبيعية الساذجة ، حيث يترتب على هذه العملية تغير نظرتنا الى حقائق العالم لتصطبغ باليقين والكلية والثبات . ان « التعليق » هنا يعتبر بمثابة « قلب النظرة » من الخارج الى الداخل ، اي من العالم الطبيعي الجزئي المتغير في المكان الخارجي ، الى العالم الماهوي الكلي ذي الطبيعة اليقينية الثـابتة ، والمرتبط بالشعور الزماني الداخلي .

ويجب ملاحظة ان تعليق الحكم على هذا العالم ووضعه بين قوسين ، لايعني فصل الذات تماماً عن العالم . لانه في هذه الحالة سوف تبقى الخبرة نفسها كما كانت من قبل ، خبرتنا عن هذا المنزل او ذاك الجسم وما شابه ذلك من جزئيات مادية موجودة في عالمنا الطبيعي ، وحيث تصبح هذه الخبرة الشعورية هي طريقنا ايضاً للانتقال بالادراك الى عالم الحقائق اليقينية . ولكي نستفيد من كافة خبراتنا الشعورية ، يجب ان نعيد معالجة الموضوعات القائمة في الموقف الطبيعي الذي وضعناه بين قوسين . لذلك كله فـان تعليق الحكم هنا لايعني الفصـل التام والقطعي بين الشعور الداخلي والعالم الخارجي (مقالة دائرة المعارف البريطانية ، الفقـرة الثانية عن : الردود الفينومينولوجية النفسية والصورية) .

ويؤكد « هوسرل » اهمية تعليق الحكم والشك مؤقتاً في حقائق العالم اقتداء باتجـاه « ديكارت » في هذا الشأن ، فيقول « ان كل من يريد حقاً ان يصبح فيلسوفاً يجب عليه ان ينطوي على ذاته مرة في حياته ، وان يحاول في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الان ، ثم يعيد بناءها من جديد » (التأملات ص ١٠١) ويؤكد نفس هذا المعنى في « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجية المتعالية » فيقول ان كل جهد فلسفي اصيل ، لابد ان يبدأ بنوع من الامتناع الشكي الجذري ، الذي ينصب على كافة الاحكام ، مثلما فعل « ديكارت »

الذي اخضع كل مستويات المعرفة والحياة والوجود للنقد بطريقة لم تكن معهودة من قبل (ص ٧٧) لكن « هوسرل » لم يأخذ هنا بالضبط نفس طريقة « ديكارت » في الشك ، وانما اصطنع لنفسه طريقة تعليق الحكم على العالم من خلال عملية الرد الفينومنولوجي ، لكي يدخل منها الى عالم الانا المتعالي الذي افلت من « ديكارت » سابقاً .

(ج) مالذي يترتب على تعليق الحكم ؟ : ان هذا التعليق لايعني الارتداد الى « الاشياء في ذاتها » باعتبارها الحقيقة الكامنة في باطن الاشياء ، والتي تتغلف بالظواهر المرئية المتغيرة . وذلك مثلما فعل « كانط » سابقاً ، وحيث انتقده « هوسرل » بعد ذلك بسبب هذه التفرقة . وانما يستهدف التعليق هنا الرجوع الى « الاشياء ذاتها » بعد ان تتحول الى ظواهر خالصة تتبدى في الشعور الحي ، باعتبار انه لايوجد ظاهر وباطن للشيء وان الظواهر فقط هي التي تمثل حقيقة الشيء ، دون ان يكون خلفها باطن خفي ، وانها تعبر عن نفسها بكل يقين في الشعور الانساني الداخلي .

كما ان التعليق ورد العالم الخارجي الى الذات ، يريد منه « هوسرل » التأكيد على ان لاتكتسب موضوعات هذا العالم اية حقائق يقينية مطلقة ، وهي في مرحلة ماقبل الرد الفينومينولوجي حتى لايؤدي هذا الوضع الى ان تصبح الذات سلبية في تقبل مختلف تلك الحقائق ، وانما لابد ان تمر كل حقائق العالم الموضوعي الخارجي بالذات الانسانية ، او تدخل في نطاق الشعور ، لكي تكتسب منه المعاني الصحيحة وتلبس فيه ثوب اليقين ، بعد ان تتحول فيه الى ماهيات حية ، وحيث تصبح الذات حينئذ هي « العاطية » للمعاني الصحيحة بطريقة ايجابية فعالة ، بدلاً من ان تظل مجرد « متلقية» سلبية لهذه الوقائع الجزئية المتغيرة .

وعلى هذا فان التعليق او وضع العالم بين قوسين واطراح حقائقه الموضوعية جانباً ، لايعني اننا سنصبح امام خواء تام ، وانما سنكون حينئذ في مواجهة الانا المتعالي بشعوره الداخلي الحي ، والذي يقوم بالدور الايجابي في اسباغ المعاني « ان تعليق الحكم هو المنهج الكلي والجذري الذي به ادراك ذاتي كأنا خالص ، مع مايصاحبه من حياة الشعور الخاص بي ، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجودا لذاتي وعلى هذا النحو تماماً » (تأملات ص ١٢٥) ويؤكد « هوسرل » على ان الامتناع عن اي اعتقاد وجودي خاص بالعالم الطبيعي ، يؤدي بنا الى مواجهة الانا الخالص ويكشف لنا عن خصائصه المتعالية ، خاصة ان هذا الانا ـ رغم التعليق ـ ليس جزءاً من العالم المادي المتغير ، وانما هو اعلى من هذا المستوى الساذج « ان مجال الوجود الطبيعي ليس له غير سلطة من المرتبة

الثانية ، ويفترض دائماً ومقدماً المجال المتعالي . من اجل ذلك يسمى الاجراء (الفينومينولوجي) الاساسي ـ اي التعليق ـ بالرد (الفينومينولوجي) المتعالي ، بقدر مايقودنا الى هذا المجال الاصلي » (نفس المرجع ص ١٢٦) ويصبح التعليق في هذه المرحلة هو الذي يؤدي الى رد الانا النفسي المحدود ، الى الانا المتعالي بتجاربه الداخلية الخصبة ، وبما يضفيه من معان صحيحة على مختلف الحقائق الموضوعية .

وبايجاز شديد ، فان التعليق من خلال الرد الفينومينولوجي المتعالي ، يكشف لنا عن الانا المتعالي الذي يخلع الشرعية على حقائق العالم ، ويمهد الطريق امام الماهيات الحية لتظهر في مجال الشعور المتعالي ، والتي يتم ادراكها بالحدس في « الرد الصوري الماهوي » الذي يمثل العملية الثانية من الردود عند « هوسرل » .

٤ ـ الرد الصوري الماهوي وادراك الماهيات

(أ) طبيعته واهميته : ان « التعليق » السابق يستهدف اساساً استبعاد فردية الوجود ومختلف جزئياته المتغيرة ، التي تؤثر بوضوح كبير على الانا النفسي ، فنعتقد خطأ انها هي وحدها فقط التي تمثل الحقيقة . لكن وضع هذه الجزئيات بين قوسين مؤقتاً ، وتعليق الحكم على مدى صحتها ، يمهد الطريق لان يقوم الانا المتعالي بادراك حقائقها الماهوية الموجودة في الشعور ، والتي يعجز الانا النفسي عن ادراكها بسبب طبيعته التجريبية المادية . خاصة ان الهدف الاساسي للفينومينولوجيا هو ادراك هذه الماهيات الكلية الثابتة دون الوقائع الجزئية المتغيرة ، وهو مايتم تحقيقه في عملية « الرد الصوري الماهوي » . وقد اوضح « سارتر » هذا الهدف بمثال تطبيقي موسع في دراسته عن الانفعالات ، فقال ان « فينومينولوجية الانفعال مثلاً » تدرس الانفعال ـ بعد وضع العالم بين قوسين ـ بوصفه ظاهرة متعالية خالصة . ولايكون ذلك بالاتجاه الى الانفعالات الفردية (المتغيرة) بل بالسعي الى ادراك وتوضيح الماهية المتعالية (الثابتة) للانفعال ، باعتباره نمطاً منظماً من الشعور » (نظرية في الانفعالات ، ترجمة سامي محمود وعبد السلام القفاش ، ص ٢٤) .

وفي مثال « هوسرل » السابق عن ادراك « شجرة التفاح » (الموضوع الثاني من الفصل الحالي) وبعد تعليق الحكم على الشجرة وتنحيتها جانباً كشيء جزئي طبيعي ، وصرف النظر عن مختلف التفسيرات العلمية القائمة على الادراك الحسي المتغير ، بعد هذا كله اقوم بتوجيه خاطري وانتباهي الى مايظهر في شعوري من صور عقلية لهذه الشجرة والتي تصبح

مجرد ظواهر خالصة او ماهيات كلية تكون ملتحمة في ثنايا شعوري الداخلي ، والتي لايمكنني ان افصلها عن هذا الشعور لاجل دراستها ، وانما لابد لي ان ادرسها وهي قائمة في شعوري الحي من خلال العلاقة القصدية المتجددة التي تربط الشعور بموضوعه في وحدة متماسكة . وفي هذه الحالة تتكون عندي ماهية عقلية خالصة لهذا المدرك الجزئي المادي السابق (الشجرة) تكون معطاة لي باعتبارها حدساً مباشراً ، وتصبح بعد ذلك موضوعاً للتحليل الماهوي الفينومينولوجي[٢٨] .

(ب) الصور العقلية والخبرة الحسية : ويلاحظ هنا ان مجموع الماهيات الكلية او الصور العقلية المجردة التي تظهر في شعوري المتعالي ، والتي تعتبر الموضوع الاساسي للفحص الفينومينولوجي ، لايمكنها ان تكون كذلك الا من خلال تجاربي الواقعية السابقة ، التي بدونها لاتصبح هذه الصور موجودة ابداً في شعوري . ان رؤيتي شجرة التفاح بأوراقها المهتزة ، وسماعي صوت الرياح وهي تحتك بهذه الاوراق ، هو الذي يؤدي الى تكوين الصورة العقلية للشجرة في شعوري الداخلي ، تلك الصورة التي يبدأ منها الفحص الفينومينولوجي . وبدون هذه الخبرات الواقعية السابقة والحالية ، لن تتكون الصور العقلية . فالشخص الذي يولد مثلاً وهو اعمى ، لايمكنه ان يدرك ماهية الابصار بنفسه اطلاقاً ، ولايستطيع ان يميز ماهية الالوان ، لانه لم يبصرها بذاته حسياً من قبل ، ومن ثم فان صورها العقلية وماهياتها الكلية لن تتكون عنده ابداً ، ولن تظهر في شعوره اطلاقاً (مقدمة « فكرة الفينومينولوجيا » في : مطالعات في فلسفة القرن العشرين ، ص ٦٢٧) لذلك فان نقطة الانطلاق في الفينومينولوجيا لابد ان تكون من عالم الوقائع الحسية المادية ، ثم يلي ذلك وضع هذا العالم بين قوسين وتعليق الحكم على محتوياته ، لكي نتفرغ لفحص ماهياته الكلية وصوره العقلية كما تظهر حية في شعورنا الداخلي .

والمنهج الفينومينولوجي يهتم اساساً وفي الدرجة الاولى بدراسة ووصف الماهيات المدركة والقائمة بالفعل في الشعور ، دون النظر الى الشروط الخارجية والعوامل الطبيعية التي تؤدي الى تكوين هذه المعطيات العقلية ، رغم انها هي السبب في ظهور هذه الصور وتلك الماهيات في الشعور . واذا كان الرد الفينومينولوجي يكشف لنا عن الظواهر الخالصة للعالم المعلق جانباً ، ويبرز لنا حقيقة واهمية الانا المتعالي ، فان الرد الصوري يكشف لنا بعد ذلك عن الاشكال العقلية الجوهرية والماهيات الكلية الثابتة لهذا العالم ، كما تظهر حية في شعورنا الداخلي ، والتي سوف تكون موضوعاً للوصف والتحليل الفينومينولوجي .

يمكننا بعد هذا ان نفسر مصطلحات « هوسرل » الخاصة بالرد الصوري وادراك الماهيات ، فكلمة « الرد » Reduction ـ كما سبق ان وردت في « الرد الفينومينولوجي » ـ يقصد بها الرجوع من عالم الجزئيات المادية المتغيرة الى عالم الكليات العقلية الثابتة ، اي الماهيات القائمة في الشعور . انها تعني الارتداد الى عالم الشعور المتعالي بعد ان غضضنا النظر سابقاً عن العالم الطبيعي ووضعناه بين قوسين ، حيث لايصبح امامنا سوى الشعور الحي بخبراته المتعالية والصور العقلية الموجودة فيه . ويقصد بكلمة الصوري » Eidetic ـ وهي مشتقة من الاصل اليوناني Eidos اي الصور العقلية ـ اننا في عملية الرد هذه ندرك فقط الصور العقلية للاشياء المادية ، والتي تظهر مجردة في شعورنا الداخلي . هذه الصور العقلية هي نفسها الماهيات الثابتة لكافة المتغيرات الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي الخارجي ، الذي وضعناه سابقاً بين قوسين[٢١] ، ومن ثم فان الرد الصوري يستهدف اخيراً ادراك الماهيات القائمة في الشعور الداخلي ، حيث تتحقق حينئذ المعرفة الكلية الصحيحة والقائمة على مبادىء يقينية مطلقة ، والتي تستمد منها المعارف الجزئية والاشياء المادية شرعية وجودها وتستند عليها في حالة خروجها من نطاق القوسين .

(ج) ادراك الماهيات بالحدس : والان بعد ان اصبحنا داخل نطاق الشعور وفي مواجهة الماهيات العقلية القائمة فيه ، نجد انفسنا متجهين تلقائياً نحو هذه الماهيات بقصد ادراكها حدسياً من خلال الانا المتعالي الذي اكتشفناه في عملية الرد الفينومينولوجي . هذا الحدس في العملية الثانية للرد الصوري لاينصب على الاشياء الجزئية المتغيرة ، وانما على ماهياتها الكلية الثابتة والموجودة في الشعور الداخلي باعتبارها معطيات حية مباشرة ، وهي التي يعجز عن ادراكها الانا النفسي بشعوره التجريبي « مثلاً فينومينولوجية الاحساس بالاجسام ، لن تكون ذات قيمة في الاحساسات العرضية (المتعددة) حالياً ، او تلك التي يتوقع ان تحدث ، بل في التكوين الثابت غير المتعدد الذي يمكن ان يدرك (حدسيا) ..... فالسرد الفينومينولوجي يكشف عن الظواهر العقلية الباطنية ، والرد الصوري يكشف عن الاشكال الجوهرية (الماهوية) المكونة للوجود النفسي » (مقالة الفينومينولوجيا بدائرة المعارف البريطانية ، نهاية الفقرة الاولى عن علم النفس الفينومينولوجي) .

والماهية المقصودة هنا تختلف في معناها عن الماهية او الصورة الارسطية وغيرها من الماهيات التقليدية الاخرى ، والتي تفرق بين الصفات الجوهرية للشيء من جهة ، ومظاهره العرضية المنبثقة عنه من جهة اخرى . انما الماهية هنا هي نفسها مايظهر من الشيء في شعورنا

الداخلي ، دون ان تكون هناك حقيقة اخرى تكمن خلفها . وتصبح تلك الظواهر الشعـورية الخالصة ، او هذه الماهيات العقلية المجردة هي موضوع الادراك الحدسي في الفينومينولوجيا .

ففي مجال الشعور القصدي ، نجد الانا المتعالي يواجه في سلسلة تأملاته « التكوينات النموذجية (اي الماهيات) التي يمكن ادراكها بالوصف ، ويمكن ـ ايضـاً ـ ادراك بنيتها القصدية » (تأملات ص ١٨٧) هذه التكوينات الماهوية هي التي سوف تصبح موضوعـاً للادراك الحدسي ومجالا للتحليل الماهـوي ، بغرض فض مضمـونها وكشف حقيقتهـا لاجل تأسيس المعرفة على مبادىء يقينية ثابتة ومطلقة ، تكون معيار كل حقيقة اخرى ممكنة ، بل تصبح هي نفسها التي تضفي الشرعية على بقية الموجودات والمعارف التي ترتد في جذورها البعيدة الى مملكتها .

لقد اراد « هوسرل » ان يرد كافة علوم الواقع المادي التجريبي المتغير ، الى اصولها اليقينية المتمثلة في العلوم الماهوية الكلية الثابتة ، وحاول ان يعبر الهوة القـائمة بـين هذين المجالين بواسطة حدس الماهيات القائمة في الشعور القصدي الحي . خاصة ان معرفتنا بالعالم الموجود امام خبرتنا الحسية الخارجية ، تفترض مقدماً معرفة كلية للمكنات الماهـوية التي بدونها لايتم ادراكنا الحقيقي لهذا العالم (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ١٤٠) كما ان هذا الارتداد بعلوم الواقع المادي الى علوم الماهية ذات التجارب المتعالية ، هو بمثابة رجوع بها الى منابعها الاصلية الحية ، ذات الامكانيات الخصبة اللانهائية (افكار ـ ص ١٣) .

وعلى هذا ، تصبح الماهيات المجردة والصور العقلية التي تظهر في الشعور أثناء عملية الرد الصوري ، هي الهدف الذي يعمل الأنا المتعالي على إدراكه ، وذلك باعتبـارها ظواهـر ماهوية خالصة تؤسس عليها كل معـرفة يقينيـة ممكنة. ويتـرتب على هـذا الرد بنوعيـه : الفينومينولوجي والصوري ، الابتعاد عن العالم الطبيعي مؤقتاً ، واكتشاف الأنا المتعالي الذي يسعى جاهداً لادراك ماهيات ذلك العالم المعلق كما تظهر في الشعور الحي. لكن ما هي طبيعة هذا الأنا المتعالي ، وأهم وظائفه ؟ وكيف يؤدي دوره في بناء المعرفة وتكوين المعاني ؟

« الفصل الثاني »

الانا المتعالي وعمليات البناء والتكوين

١ ـ الطريق الى الانا المتعالي .

٢ ـ حقل التجربة المتعالية والتأليف البنائي .

٣ ـ المسائل التكوينية المتعلقة بالانا المتعالي .

٤ ـ الانا المتعالي كذاتية متصلة بالاخرين .

١ ـ الطريق الى الانا المتعالي

(أ) التأملات الديكارتية والبداية الجديدة للفلسفة : حاول « هوسرل » في سعيه الفلسفي ، الاقتداء بتأملات « ديكارت » بعد تجديدها وتوسيع نطاقها ، لكي يتجه الى مجال الانا المتعالي ويؤسس من خلاله كل المعارف والعلوم الممكنة ، على مبادىء يقينية مطلقة او في شكل ماهوي جديد يختلف عن الشكل التقليدي السابق الذي اراده ـ « ديكارت » ، رغم اتفاقه معه في نفس الهدف . لذلك قال « هوسرل » عن فلسفته الفينومينولوجية المتعالية ، انه يمكن ان « نطلق عليها اسم الديكارتية الجديدة ، مع انها رفضت ـ تقريباً ـ كل المضمون المعروف عن مذهب ديكارت ، وذلك لنفس السبب الذي جعلها تتوسع في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتي توسعاً جذرياً » (مدخل التأملات الديكارتية ، الترجمة العربية لنازلي اسماعيل ص ١٠٠) .

لهذا خصص « هوسرل » كل محاضرات « التأملات » لتوضيح طريقته الجديدة في الاتجاه الى الانا المتعالي وتأسيس العلم الكلي اليقيني ، مع بيان دور هذا الانا في عمليات بناء وتكوين المعرفة . وقد عرض في هذه التأملات خلاصة دقيقة ومركزة لفلسفته الفينومينولوجية المتعالية ، التي كان قد عالج موضوعاتها متفرقة من قبل في العديد من اعماله السابقة مثل « افكار » وغيره ، حيث اعاد عرضها هنا في التأملات على هيئة منظومة نسقية متكاملة ، يمكن ان تؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة . ولم يدخل على هذه المنظومة بعد ذلك تعديلات جوهرية ، وانما توسع في شرح وتفصيل بعض محتوياتها في آخر دراسة له نشرها في حياته عام ١٩٣٦ وهي « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » التي هي ـ وكما يرى الباحثون حقاً ـ بمثابة عرض موسع لبعض الافكار التي وردت موجزة في « التأملات » (كوهاك ، ايرازيم : الفكر والتجربة ، مشروع هوسرل للفينومينولوجيا في « افكار » ، ص ٢٢٨ ، وايضاً : لاور ، كينتين : الفينومينولوجيا ، تكوينها ومجالها ص ١٦١) لذلك كله سوف تكون هذه « التأملات » هي الموضوع الاساسي لدراستنا الحالية عن الانا المتعالي عند « هوسرل »[٣٠] .

اوضح « هوسرل » في مقدمة « التأملات » انه يتفق مع « ديكارت » في هدفه من اصلاح الفلسفة خاصة وبقية العلوم عامة ، لكنه يختلف عنه في طريقة تحقيق هذا الهدف من وجهة نظر جديدة ذات طبيعة ماهوية متعالية ، يسعى من خلالها الى اعادة تشييد الفلسفة باعتبارها

وحدة كلية للعلوم على اساس يقيني مطلق . وبداية الانطلاق في هذا الطريق تكون بالرجوع الى الذات ، لان « كل من يريد حقاً ان يصبح فيلسوفاً ، يجب عليه ان ينطوي على ذاته مرة في حياته ، وان يحاول في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الان ، ثم يعيد بناءها من جديد » (التأملات ص ١٠١) وهذه الرجعة الى الذات هي التي سوف تتيح لنا المنهج الذي يجب احتذاؤه للوصول الى العلم الحقيقي . وهذا كله لن يتحقق الا من خلال التأملات فقط والتي تمثل النموذج الصحيح للتفلسف . فالتأمل بمعناه الديكارتي ينبع من الذات ويدور في نطاقها . وحيث ان هذه الذات تمثل حقيقة يقينية مطلقة لايمكن ان تقبل الشك ابداً ، لذلك يجب علينا ان نرجع الى الذات لنبدأ منها انطلاقتنا الفلسفية ، ونرتكز عليها في بناء المعرفة اليقينية الصحيحة .

ورغم ان مختلف العلوم الوضعية احرزت تقدماً عمليا ونفعياً ملموساً ، الا ان الغموض مازال يخيم على اسسها العقلية البعيدة ، التي تحتاج الى اليقين والدقة لاحراز المزيد من التقدم في مختلف مجالات هذه العلوم وغيرها من المعارف الاخرى الممكنة . وقد حاول « ديكارت » القيام بهذا العمل من خلال النموذج الجديد الذي قدمه للفلسفة ، الذي « تغير معه سير الفلسفة تماماً ، فانتقلت بصورة جذرية من الموضوعية الساذجة الى الذاتية المتعالية (التأملات ص ١٠٣) وهذه المرتبة الاخيرة هي التي يسعى الجميع الى تحقيقها حالياً ، ويحاول « هوسرل » بجهده الفلسفي المشاركة في انجازها . الا ان التفرقة في النظرة الى الفلسفة والعلم ، تعوق احراز اي تقدم في هذا الشأن الذي يقتضي الرجوع الى اسس يقينية واحدة ومطلقة تنبثق منها مختلف المعارف في وحدة كلية . بل انه بالاضافة الى اختلاف هذه النظرة الى الفلسفة والعلم ، نجد الفلسفة ذاتها قد اختلفت داخليا وانقسمت الى مذاهب فردية متعددة ومتصارعة ، بدلاً من ان تترابط في فلسفة كلية واحدة حية ، يمكنها ان تعيد اليقين الى مختلف العلوم الاخرى والمعارف الممكنة ، وذلك مثلما حاول « ديكارت » في انقلابه الفلسفي السابق .

ويتساءل « هوسرل » في هذا الصدد « ماهو المعنى الاساسي لكل فلسفة حقيقية ؟ أليس هو الاتجاه نحو تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن وجعلها علماً مستقلاً بذاته تماماً ، يتحقق بفضل البداهات الاخيرة المستمدة من الذات نفسها ، ويجد فيها تبريراً مطلقاً له ؟ » (التأملات ص ١٠٥) ثم يؤكد بعد ذلك مباشرة ان هذا الهدف لن يتحقق الا باحياء التأملات

الديكارتية ، لكي نكشف من خلالها عن الدلالة العميقة للعود الجذري الى الانا افكر الخالص باعتباره نقطة الانطلاق في بناء الفينومينولوجيا المتعالية ، التي سوف تحقق اليقين والاطلاقية لكل اسس العلوم والمعارف الممكنة . مع التأكيد على ضرورة توخي الحذر النقدي الشديد تجاه فلسفة « ديكارت » ، والاستعداد لتحويل الديكارتية القديمة الى فلسفة جديدة متعالية ، تساعد على تحقيق الهدف السابق .

(ب) المثل الاعلى والمعنى الغائي للعلم اليقيني : اذا كان « هوسرل » يسترشد في تأملاته بفكرة العلم الاساسي الكلي الذي يقوم على مبادىء يقينية مطلقة ، الا انه يرفض مقدماً اي مثل علمي اعلى يحتذيه . وهو يرى ان « ديكارت » قد اخطأ حين جعل الهندسة ـ او الفيزياء الرياضية ـ هي المثل الاعلى الذي حاول اقتداءه ، في بناء فلسفته وبحثه عن اليقين « لقد بدا طبيعياً لديكارت ان العلم الكلي يجب ان يكون في صورة نسق استنباطي ، يقوم بناؤه كله حسب الترتيب الهندسي على اساس بديهي يكون بمثابة القاعدة المطلقة للاستنباط » (التأملات ص ١٠٨) ولذلك وضع عدة خطوات او قواعد محددة اعتقد انها هي الموصلة الى اليقين الكلي المطلوب . لكن « هوسرل » ينتقد هذا المثل الاعلى على اساس ان « ديكارت » اختار الهندسة ببديهياتها واستنباطاتها دون اي نقد سابق لها ، ودون ان يخضعها لاي فحص عقلي ماهوي . ورغم انه بدأ انطلاقه الفلسفي من بديهية يقينية مطلقة تتمثل في الكوجيتو ، الذي يتشابه دوره في النسق الديكارتي بدور البديهيات في النسق الهندسي ، الا ان بديهية الكوجيتو في الحقيقة اكثر عمقاً وغزارة من البديهيات الهندسية البسيطة . وكان من الممكن ان يؤسس عليها بناء معرفيا آخر يتميز بالدقة واليقين والخصوبة ويتخذ طابعاً ماهويا متعالياً ، ترتد اليه ليس فقط اساسيات العلوم الاخرى ، وانما ايضاً بديهيات الرياضة والهندسة ، لكي تستمد منه اليقين اللازم لوجودها كحقائق مطلقة . وهذا هو ماافلت من بين يدي « ديكارت » سابقاً ، وهو نفسه الذي يحاول « هوسرل » تحقيقه حالياً بواسطة الرجوع الى الطبيعة الماهوية الخصبة للانا المتعالي .

لذلك رفض « هوسرل » اولاً اقتباس اي مثل علمي اعلى يكون معياراً ونقطة انطلاق له في سعيه الفلسفي بحثاً عن اليقين ، خاصة ان اي علم معياري لايوجد الا بقدر مانخلقه نحن انفسنا ، ومن ثم فانه سوف يخلق هذا المعيار الجديد انطلاقاً من فرضية اولية تتمثل في امكانية تحقيق فكرة العلم الكلي اليقيني ، اعتماداً على الطبيعة الماهوية المميزة للانا المتعالي ، وسيحاول تحقيق هذه الفرضية بقدر الامكان وبصبر واناة ، دون القيام بعملية تجريد للعلوم الموجودة

حالياً في صورة جامدة ومحدودة ، وانما من خلال طريق آخر يكون اكثر عمقاً وخصوبة ويقينا .

ان الغاية البعيدة لكل العلوم تتمثل ببساطة ، في طلب الارتكاز على اسس يقينية مطلقة ، تستمد شرعية وجودها كعلوم صحيحة . والعلوم القائمة حالياً ، لم تصل بعد الى تحقيق هذه الغاية البعيدة ، وانما تنطوي في ذاتها على زعم ضمني بانها تحقق هذه الغاية في اليقين والدقة والعمومية ولكي نوجه العلوم المختلفة نحو تحقيق هذا الهدف ، فانه لايكفي ان نمتنع فقط عن اصدار اية احكام على قيمتها ، ولكن يمكننا ايضاً ان نعايش نشاط هذه العلوم ونميز اهدافها المقصودة « فاذا فعلنا هذا ، ادركنا بالتدريج قصد الاتجاه العلمي ، وانتهينا الى اكتشاف العناصر المقومة للفكرة الغائية العامة والخاصة بكل علم حقيقي » (التأملات ١١٠) .

وفي هذا الشأن يميز هوسرل بين نوعين من الاحكام في العلوم : الاحكام اللاوسيطية المباشرة Immediate ، والاحكام الوسيطية غير المباشرة Mediate ، وتعتبر الاولى بمثابة اعتقاد مسبق ينضاف الى الاحكام غير المباشرة التي تتأسس عليه وتفترض وجوده مقدماً . واتجاه العلم الى تأسيس احكامه يعني البرهنة على دقة وصحة الحكم ، وهذا البرهان ذاته يكون مباشراً في الاحكام اللاوسيطية المباشرة ، وهو الذي يستند عليه تبرير هذه الاحكام ، بحيث يتاح لنا في عملية التأسيس هذه ان نعود الى الاساس البرهاني الاصلي المباشر للتأكد من دقة وصحة اي حكم نصدره او اية حقيقة نضعها نحن بأنفسنا وبناء على هذه العملية تصبح الحقيقة هي ذاتها المعرفة ، لان كل معارفنا ومختلف احكامنا ترتد في هذه الحالة الى اساس برهاني حقيقي يكون هو نفسه معيار دقتها ومقرر شرعيتها ومبرر وجودها ، وهو الذي يرتد في التحليل العميق الى فكرة البداهة « وفي التبرير الصحيح ، تبرهن الاحكام على دقتها وعلى تطابقها ، اي تطابق الحكم مع الشيء نفسه المحكوم عليه ..... وفي هذه الحالة يكون الحكم ، اي مايضعه الحكم ، شيئاً فحسب مفروضاً مقدماً ، او يكون شيئاً او واقعة مقصودة . لكن في مقابل ذلك ، يمكن ان يكون هناك نموذج آخر للحكم القصدي ، او طريقة اخرى لجعل الشيء حاضراً لشعورنا : البداهة » (التأملات ص ١١١) ان شعور الذات في هذه الحالة الاخيرة ، يكون شعوراً مباطنا للاشياء او الوقائع التي تكون هي بدروها حاضرة بذاتها فيه ، حيث تتحقق البداهة في صورتها الاولية المباشرة بعد ان غابت حين كانت الاشياء والوقائع خارج الشعور . ويحدث التطابق هنا اذا امتلأ الشعور واصبح هو نفسه الاشياء ذاتها كما يعيشها في حقيقتها الحية الخصبة ، والتي تصبح الاساس البديهي لاحكامنا الصحيحة .

من هذا المنطلق تتبدى لنا العناصر المكونة للفكرة الغائية لكل علم على حدة ، ولكل العلوم

مجتمعة معاً . هذه الفكرة تتمثل في السعي الدائب لتأسيس الاحكام يقينيا في مبادئها العقلية البعيدة ، بدلاً من الاكتفاء باطلاقها على الوقائع الخارجية ، دون توافر امكانية البرهنة على صحتها ويقينها في مبادئها البعيدة واسسها الاولية التي تنطلق منها والتي يمكن ايضاً ـ بل لابد ـ ان ترتد اليها . وتحقيقاً لهذا الغرض ، فان الامر يقتضي اطراح البداهات الساذجة عن حقائق العالم الموجود حولنا ، ووضع مبادىء جديدة ومحـددة عن « الوضوح البـرهاني » Apodicticity لهذا العالم ، والارتداد به الى حقائقه البديهية الاولى والقائمة على براهين يقينية لاتقبل الشك ابداً .

(ج) البداهة وفكرة العلم الحقيقي : اذا كانت الفكرة الغائية للعلم تتمثل في تشييد نسق متكامل من الحقائق اليقينة المطلقة والقائمة على اسس بديهية اولية ، لذلك فانا نجد العلم يعد باستمرار من الحقائق الجزئية المكتسبة ، باعتبار ان الحقيقة العلميـة نفسها تخضـع ضمنياً لفكرة الحقيقة المطلقة ، وتسعى للوصول اليها بعد تجاوز المعرفة الجزئية الساذجة ، وانها تفترض مقدماً امكانية القصد الغائي لبناء نسق متكامل من المعارف المطلقة ذات الاساس البديهي الثابت . وهذه الفكرة نفسها هي التي توجه جهود المفكرين في المجال العلمي ، وان كان ذلك يحدث اولاً وفي البداية بصورة مبهمة ، لكن هذه الصورة تزداد وضوحاً بعد ذلك تدريجياً ، وبعد ان يتحدد في الاذهان مفهوم البداهة كأساس يقيني للمعرفة .

والبداهة Evidence في معناها المقصود هنا تتمثل في الادراك المباشر والرؤية الواضحة المتميزة لموجود معين ولكيفية وجوده . انها كل تجربة حية في شعورنا يدرك العقل فيها بنظرته المباشرة الشيء ذاته ويعرف كيفية وجوده ، وذلك من خلال فعل القصـد الشعوري ، حيث تصبح الماهيات المدركة لهذا الشيء ذاته قائمة في الشعور وثابتة فيه دون ان تتغير ، ويمكن الرجوع اليها في اي وقت . لكن اذا انحرف الفعل القصدي في اتجاهه عن الشيء ذاته ، وانصب على عوارض اخرى ليست من ذات الشيء الجوهري ، او اتجه الى شيء آخر غير موضوع القصد الاصلي ، فان البداهة حينئذ تكون كاذبة ونسبية متغيرة ، ومن ثم لاتصبح مقياساً صحيحاً وثابتاً لحقيقة هذا الشيء ذاته ، رغم اننا قد نكون على علم بكيفية وجود هذه العوارض ، الا انها لاتمثل الماهية الجوهرية ، وتصبح في هذه الحالة « بداهة كاذبة » لانعدام وجود الموضـوع الحقيقي للقصد الاصلي .

وللتحقق من البداهة حسب معناها السابق « يمكننا في موقف الرد المتعالى ان نضع هذا السؤال امام كل شعور مبهم : هل يطابق موضوع القصد الشعور ؟ او هـل من الممكن ان

يطابقه في حالة (كون) الموضوع هو ذاته ؟ اذا حافظنا على هـويته ؟ والى اي حـد يكون ذلك ؟ .... وفي عملية التحقق المثبت يمكن ان تكون اجابتنا نافية ، اذ يمكن ان يظهر لنا بدلاً من الموضوع ذاته ، موضوع آخر على حاله الاصلي ، وعندئذ يخفق القصد الاول في وضعه للموضوع ..... » (التأملات ص ١٧٢) لذلك فان التحقيق المثبت عبارة عن عملية توضيح تشير الى ان البداهة قد تحققت بالفعل ، ومن ثم يبدأ الشعور القصدي عملية التأليف وتكوين بداهات اخرى جديدة يبني عليها المعرفة اليقينية . اما اذا لم تتحقق البداهة الاولية ، فان عملية التأليف التالية تتوقف للبحث عن بداهة اخرى تنطلق منها . وعلى هذا فان كل بداهة تخلق للانا « مكتسباً » جديداً ومستديما ، وحيث يمكنني حينئذ ان اعود دائماً الى الواقع المدرك هو ذاته داخل الشعور ، بواسطة تسلسل البداهات الجديدة التي تستند الى البداهة الاولى . ويجب في هذه الحالة التمييز بين البداهة الاساسية ذات الثبات المطلق حسب المعنى السابق ، والتي يتوصل اليها الانا المتعالي بواسطة قصدية الشعور ، والبداهـة التجريبيـة الجزئية المحدودة ، التي يتوصل اليها الانا النفسي في حياته العملية ، باعتبار ان العالم موجود في الواقع الخارجي امام الشعور الذاتي .

« ومن الممكن ان تكتفي الحياة اليومية بالبداهات والحقائق النسبية لان لها غايـات (عملية) متغيرة . اما العلم (اليقيني) فهو يريد الحقائق الصحيحة بالنسبة الى الجميع ، في هذه المرة وفي كل مرة » (التأملات ص ١١٣) وذلك لان العلم الحقيقي لايؤسس على حقائق او بداهات نسبية متغيرة ، وانما على حقائق وبداهات ثابتة ومطلقة تتمثل في الاشياء ذاتها والتي تظهر ماهيتها في الشعور القصدي الحي . « ونتيجة لذلك لايمكن بداهة ان اطلق اي حكم ولا حتى ان اسلم بصحة اي حكم ، اذا لم اكن قد استقيته من البداهة ، اي من التجارب (الشعورية) التي تكون فيها الاشياء والوقائع المطلوبة حاضرة هي بذاتها .... اي انه يجب علي ان اتبين بأية درجة تكون الاشياء المعطاة (في شعوري) هي ذاتها في الواقع » (التأملات ص ١١٥) والعلم الحقيقي يسعى للوصول الى البداهات الاساسية والحقائق الاولية التي لايمكن ان ترتد بها الى بداهات اخرى ابعد منها ، وفي هذه الحالة سوف تكون تلك البداهات الاولية الاساسية متصفة بالثبات واليقين والاطلاقية ، وهي التي يمكن ان يؤسس عليها نسق المعارف والعلوم في صورة كلية صحيحة .

وتعني البداهة ايضاً في حقيقتها الجوهرية ، الاتصاف ضمنيا باليقين المطلق ، وهذا اليقين بدوره يقوم على فكرة « الضرورة » ، ومن ثم فان بداهة غير كاملة ، تكون نسبية غامضة

وغير متميزة من حيث الطريقة التي تعطى لنا فيها الاشياء او الوقائع ذاتها ، وبالتالي تكون غير ضرورية . وقد تكون الضرورة في البداهة اساسها المطابقة بين ماهو معطى بذاته في الشعور وما هو قائم خارجياً امام هذا الشعور . لكن يمكن في نفس الوقت ان ترتبط الضرورة ببعض البداهات غير المطابقة والتي قد تتصف في هذه الحالة بالارتيابية ، وتحتاج الى ارجاعها الى بداهات اخرى اعلى منها واكثر ضرورة ولايمكن الشك فيها اطلاقاً وعلى هذا فان كل بداهة يقينية لابد ان تكون ضرورية ، و يمكن استخلاصها من البداهات الاخرى التي قد تكون اقل ضرورية منها . لكن هذه البداهات الاولية التي تسبق كل البداهات الاخرى التي يمكن تصورها « هل من الممكن ان ندركها هي ذاتها بوصفها ضرورة ؟ واذا كانت هذه البداهات غير مطابقة ، فيجب على الاقل ان يكون لها مضمون ضروري يمكن معرفته ، مضمون اكيد ، نظراً الى صفة الضرورة التي تتصف بها في هذه المرة والى الابد ، اي على نحو مطلق لاينكر » (التأملات ص ١١٩) .

وتطبيقاً لهذه التساؤلات ، وسعيا وراء الاجابة عنها وحلها ، فاننا سوف نوجه ناظرنا الى هذا العالم الموجود امامنا الذي نعتقد انه معطى لنا بوصفه بداهة اولية وباعتباره واضحاً بذاته ومتميزاً كحقيقة مستقلة لاتحتاج الى اثبات او برهنة ، سنجد في هذه الحالة ان مختلف العلوم تبحث في العالم وتتخذه موضوعاً لها وتعتبر بداهة وجوده سابقة على بداهات الحياة اليومية الاخرى التي تعالجها هذه العلوم . لكننا يجب ان نتساءل : هل صفة القبلية هنا او الاسبقية لبداهة وجود العالم يمكن ان تدعي لنفسها صفة الضرورة ؟ « اننا اذا واصلنا الشك ، (على الطريقة الديكارتية) فانه لايمكن ان تدعي هذه البداهة انها البداهة الاولى والمطلقة » (التأملات ص ١٢٠) لان مجرد ظهور امكانية الشك في اي حقيقة كنا نظن انها بديهية ، ينفي عنها صفة البداهة والضرورة . بالاضافة الى ان البداهة المعطاه لنا في تجربة العالم لابد ان تتطلب نقداً سابقاً لمدى شرعيتها وسلطتها وضرورتها . وهذا مالم تتعرض له مختلف العلوم التجريبية التي تبحث في هذا العالم . ومن ثم اصبح الواجب يقتضي اطراح هذه السلطة الساذجة لحقيقة العالم ذات الطابع التجريبي الجزئي المتغير ، التي لاتعتبر حقيقة بديهية واضحة بذاتها ، وانما هي مجرد موضوع قابل للاثبات فقط . ونظل بعد ذلك في حاجة للرجوع الى بديهية اخرى اعلى وابعد تكون اكثر يقينا وضرورة ، واعم كلية وثباتاً ، وهي التي تتمثل في الـ« انا افكر » . لذلك فان « العود الى الانا افكر ، هو المجال الاخير واليقيني بالضرورة، الذي ينبغي ان تتأسس عليه كل فلسفة جذرية » (التأملات ص١٢٢) .

(د) بداهة الانا افكر بوصفه ذاتية متعالية : ان اول خطوة في الطريق الموصل الى هذه البداهة الاولية للانا افكر ، تتمثل في الامتناع عن كل اعتقاد تجريبي ممكن ، باعتباري انا فلسفي اتأمل تيار الحياة والوجود ، واستطيع ان امارس هذا الامتناع بنفسي وبكامل ارادتي وحريتي . « ان العالم المدرك حسياً في حياة التأمل ، هو بمعنى ماحاضر دائماً هنا لذاتي ، وادركه كما ادركت من قبل المضمون الخاص به .... انما بوصفي فيلسوفاً ، فانا لااقوم في موقف التأمل الخاص بي بفعل الاعتقاد الوجودي بالتجربة الطبيعية ، اذ انني لااسلم ابداً بهذا الاعتقاد بوصفه صحيحاً ، مع انه في الوقت نفسه دائماً هنا » (التأملات ص ١٢٣) لكن هذا الامتناع وسلب كل قيم الموقف من جانب الانا ، لايعني اختفاء العالم الطبيعي والغاء كل الحالات الشعورية المعاشة ، انما هي فقط تفقد قيمتها الوجودية وتتحول الى مجرد ظاهرة تخضع لعملية تغيير جديدة للقيم .

ويحدث هذا الامتناع في الخطوة الاولى من الردود ، التي تتمثل في « الرد الفينومينولوجي المتعالي » الذي استخدم فيه منهج التعليق واضع العالم جانبا بين قوسين ، دون ان اصدر عليه مؤقتاً اية احكام ، وذلك لكي انتزع نفسي من الانغماس في واقعه المادي ، واحول دون تكوين اية اعتقادات تتعلق ببديهيات غير ضرورية ترتبط بوجود هذا العالم . « فاذا وضعت نفسي فوق هذه الحياة كلها ، واذا امتنعت عن اقل درجة من الاعتقاد الوجودي الذي يضع العالم بوصفه موجوداً ، واذا قصدت هذه الحياة ذاتها (بوصفها) شعوراً بهذا العالم ، عندئذ اجد نفسي مرة اخرى كأنا خالص مع التيار الخالص لأفكاري التي افكر فيها » (التأملات ص ص ١٢٥ ، ١٢٦) وهذا يعني ان الوجود الطبيعي له سلطة من المرتبة الثانية ، ويفترض ضمنياً ومقدماً وجود المجال المتعالي المتمثل في الانا الخالص ، فالتعليق ووضع العالم بين قوسين لايجعلنا امام عدم تام ، وانما نكتشف حينئذ الانا المتعالي في نقائه الخالص ، الذي يضفي المعاني ويقيم الحقائق ويدرك الماهيات في مجال شعوري متعالٍ يكون اكثر بداهة ويقينا من مجال العالم الطبيعي المادي .

لكن هل الرد الفينومينولوجي وتعليق الحكم يجعل البداهة الضرورية لوجود الذاتية المتعالية ممكنة ام لا ؟ خاصة ان التجارب المتعالية التي سوف تنبثق من هذه الذاتية ، ستصبح فيما بعد اساساً لكل الاحكام الضرورية ، ومن ثم يجب ان تكون هذه الذاتية نفسها ضرورية منذ البداية . لقد اجاب « ديكارت » في حسم تام على هذا السؤال حين اكتشف ان « الانا اشك » لابد ان يفترض مقدماً بديهية « الانا موجود » ومن ثم فان الانا المكتشف في الرد

المتعالي يصبح بمثابة حقيقة بديهية تتصف بالضرورة ، وبالتالي يمكن ان تؤسس على هذا الانا بقية الحقائق البديهية الاخرى المنبثقة منه ، وذلك في بناء معرفي يقيني ذي طبيعة كلية ومطلقة . واذا كانت الضرورة قد تحققت في بديهية الانا موجود ، فان المطابقة تحققت ايضاً في نفس هذه البديهية ـ لكن على نحو خاص ـ وذلك بحضور الانا في ذاته حضوراً حيا واعيا . وحيث يمكن حينئذ ان تقوم على هذه النواة اليقينية آفاق جديدة خصبة ولا محدودة ، وامكانيات اخرى يقينية ومطلقة لتأسيس كثير من الحقائق البديهية المتنوعة .

وقد حاول « ديكارت » ان يحقق هذا الهدف ، لكنه للاسف لم ينجح في محاولته تلك ، لانه ـ من وجهة نظر « هوسرل » ـ تأثر ببعض الاحكام الموروثة عن الفلسفة المدرسية ، كما تأثر بحكم آخر سابق نجم عن اعجابه مقدماً بالعلوم الرياضية وسعيه لمحاكاة منهجها الاستنباطي القائم على بعض البديهيات الاولية . بالاضافة الى اعتقادة الخاطىء بان اكتشاف بديهية وجود الانا المفكر التي لاتخضع للشك اطلاقاً ، يمكن الانطلاق منها في كسب بقية حقائق العالم بالاستنباطات الرياضية ، الا انه ترك هذه البداية بعد ذلك بكل خصوبتها وانغمس في حقائق العالم ، وذلك لانه جعل الانا مجرد جوهر مفكر ومتحقق في النفس الانسانية ، ومنفصل ايضاً عن العالم . ونظراً لوعينا الحالي بكل هذه الاخطاء الديكارتية ، لذلك فانه « لن يحدث لنا شيء من هذا ، اذا بقينا اوفياء لجذرية عودة الذات على الذات نفسها ، ومن ثم لمبدأ (الحدس) او البداهة الصرف ، واذا كنا بالتالي لانعطي اية قيمة الا لما هو معطى لنا في الواقع ، وبطريقة مباشرة ، في حقل الانا افكر الذي انفتح امامنا بواسطة التعليق ، واذا تجنبنا ان (نؤكد) على اي شيء لا نراه نحن انفسنا » (التأملات ص ١٣٠) ففي هذه الحالة تكون البداهة صحيحة وصالحة لتأسيس المعرفة اليقينية .

(هـ) الانا المتعالي ومفاهيم المفارقة والمباطنة : وتحقيقاً لهذا الهدف ، يجب التمييز مقدماً بين الانا النفسي والانا المتعالي لتحاشي الاخطاء التي وقع فيها « ديكارت » سابقاً ، ولكي نؤسس اليقين على الانا المتعالى فقط دون الانا النفسي . وسوف نجد ـ من خلال التحليل الفلسفي ـ ان الانا النفسي جزء من العالم الطبيعي ، يرتبط بجزئياته ويتغير بتغيره ، بل انه اصبح موضوعاً للعلوم الوضعية ذات الطابع التجريبي مثل علم النفس وعلم الحياة والانثروبولوجيا . ولذلك لايصح ان يكون هذا الانا النفسي مقياساً للحقائق المطلقة والبديهيات الضرورية بسبب وضعيته المتغيرة وطبيعته التجريبية . ومن ثم فانه يمكن تنحية كل من الانا

النفسي والعالم الطبيعي ، ووضعهما معاً بين قوسين مؤقتاً بواسطة منهج التعليق الفينومينولوجي ، وحينئذ يتبقى في شعوري الانا المتعالي وحده باعتباره بديهية يقينية تتمتع بالضرورة والثبات ، ولايمكن تعليقها اطلاقاً . وحيث يصبح هذا الانا المتعالي في تلك الحالة هو الذي يضفي كل المعاني ومختلف القيم على العالم الموضوعي الموجود اصلاً لذاتي .

والانا المتعالى الذي نتوصل اليه بعد عملية التعليق في الرد الفينومينولوجي لايكون جزءاً من العالم ، وكذلك العالم بموضوعاته لايكون جزءاً واقعياً من هذا الانا المتعالي . وانما يصبح العالم في هذه الحالة مفارقاً للانا المتعالى من الناحية النوعية ، اي من جهة اختلاف الطبيعة النوعية لكل من الطرفين . وفي نفس الوقت لايمكننا ان نعطي هذا العالم اي معنى آخر غير الذي نستخلصه نحن فقط ـ وبأنفسنا ـ من تجاربنا الشعورية المرتبطة بالانا المتعالي . ولايمكننا ايضاً ان نغير مانسبه الى هذا العالم من وجود بديهي الا ابتداء من البداهات التي تتكون في شعورنا المتعالي . وهكذا « فان الانا الذي يحمل العالم في ذاته كوحدة من المعاني ، وبالتالي ، كمقدمة ضرورية ، يسمى الانا المتعالي بالمعنى (الفينومينولوجي) لهذه الكلمة . وتسمى المسائل الفلسفية الناجمة عن هذه الاضافة بالمسائل الفلسفية المتعالية » (التأملات ١٣٣) .

وتبعاً لذلك يصبح مفهوم « المتعالي) Transcendental بكل مسائله الخاصة ، هو الصفة المميزة للانا الخالص الذي يضفي المعاني على المدركات ، والذي نتوصل اليه بعد الرد الفينومينولوجي وتعليق الحكم على العالم ، حيث يبدأ حينئذ المجال الخاص بالتجارب المتعالية التي يقوم بها الانا المتعالي كحقيقة بديهية ، والذي يُكوّن في ذاته الماهيات الكلية والمعاني الصحيحة لمختلف المعارف الممكنة . اما مفهوم « المفارقة او العلو » Transcendentفيطلق على العالم الطبيعي الخارجي وتجاربه الحسية ، باعتبار انه مفارق للانا المتعالي ـ وليس الانا النفسي ـ بسبب اختلاف الطبيعة النوعية لكل منهما . واصطلاح « المباطنة او المحايثة » Immanent يطلق على كل ماهو معطى في تيار الشعور الداخلي من ظواهر العالم المعلق خارجاً ، وان كانت هذه المعطيات المباطنة للشعور ذات طابع خاص ولاتتضمن اية عناصر واقعية وانما مثالية ، لانها تتحول الى موضوعات قصدية تظهر في الشعور باعتبارها المعنى الموضوعي المباطن له (التأملات ص ١٥٣) اي ان كل مباطن للشعور يكون موضوعي الطابع ، لانه بعد التجريد العلمي للعالم الطبيعي ، تتبقى طبقة موضوعية من هذا العالم ، هي بالنسبة للموقف المتعالى تمثل « الطبقة التي يختص بها الموضوع المباطن المقصود بعبارة : العالم الموضوعي ، فهي اذا ذاتها طبقة موضوعية تماماً مثل الطبقات التي نستبعدها بالتجريد النفساني

الموضوعي » (التأملات ص ٢١٩) .

ويلاحظ ان المعنى السابق للانا المتعالي ومسائله الخاصة عند « هوسرل » يختلف عن معناه في الفلسفة النقدية عند « كانط » ، الذي جعل المعرفة المتعالية هي التي تتضمن الشروط العقلية والمبادىء القبلية والقوالب الصورية التي يتم وفقا لها الادراك الحسي التجريبي ، ولهذا قال « ان المبادىء التي ينحصر تطبيقها كلية داخل حدود التجربة (الحسية) الممكنة ، سوف ندعوها بالمبادىء الباطنة او المحايثة Immanents وعلى الجانب الاخر فان المبادىء التي تتجاوز هذه الحدود (التجريبية الحسية) سوف ندعوها بالمبادىء المفارقة او العالية Transcendents..... ويصبح كل من المتعالي Transcendentalو العالي او المفارق Transcendent مصطلحين غير متطابقين » (نقد العقل الخالص ص ٢٠٩) وذلك لان مفهوم « المتعالي » عند « كانط » يرتبط بالمبادىء العقلية الباطنة للتجربة ، لكن في صورتها الاولية ، باعتبار ان العقل نفسه مباطن للتجربة وليس مفارقاً لها . وهذا الاساس المتعالي ينصب عنده على التصورات القبلية للعقل ، التي هي بمثابة شروط اولية وضرورية تقوم عليها كل تجربة فعلية او ممكنة .

ويزيد « كانط » توضيح هذا المفهوم بقوله « ان مكاني هو ارض التجربة الخصبة ، وكلمة متعال Transcendental..... لاتشير الى مايتجاوز حدود كل تجربة ، ولكنها تشير حقاً الى مايسبقها قبليا ، بحيث يجعل المعرفة التجريبية ممكنة . فاذا ماتجاوز استعمالها التجربة ، فإننا نقول انه استعمال مفارق يتميز عن الاستعمال المحايث ، اي الذي يقتصر على التجربة » (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة نازلي اسماعيل ، هامش ص ٢٤٤) وهكذا نجد ان المعنى الكانطي للمتعالي من المنظور النقدي ـ ومايرتبط به من مفاهيم المفارقة والمباطنة ـ يختلف عن معناه عند « هوسرل » من المنظور الفينومينولوجي السابق عرضه ، الذي سوف نتوسع اكثر في فض مضمونه في الفقرات التالية الخاصة بالتجربة المتعالية والمسائل التكوينية المتعلقة بالانا المتعالي .

٢ ـ حقل التجربة المتعالية والتأليف البنائي

(أ) الاساس المتعالي للمعرفة : تبدأ الفينومينولوجيا باعتبارها علماً ماهوياً ، بعد الرد الفينومينولوجي المتعالي ومايصاحبه من تعليق الحكم على العالم . والوضع السابق على هذا الرد ينحصر في الموقف الطبيعي التجريبي الساذج ومايرتبط به من عمليات يقوم بها الانا النفسي

بخصائصه الجزئية المتغيرة . اما الموقف الفينومينولوجي وما يتضمنه من وصف ماهوي ، فانه يبدأ بعد عملية الرد المتعالي التي تؤدي الى اكتشاف الانا المتعالي بوصفه بديهية يقينية وضرورية ، تكون هي الاساس الذي تقوم عليه المعرفة المتعالية بكل تجاربها ذات الطبيعة الماهوية الثابتة وبناها الكلية المطلقة .

واذا كان الانا المتعالي يقتضي ـ من الناحية المنطقية ـ وجود تجارب خاصة به ، تنتمي الى نوعيته المتعالية وتختلف عن التجارب الواقعية الخاصة بالانا النفسي ،فان هناك مبرراً آخر قويا يسمح بامكانية ظهور حقل جديد للتجارب المتعالية بخصائصها الماهوية الخالصة ، يتمثل فيما يلي : ان كل التجارب الواقعية المتنوعة التي نعيشها في حياتنا اليومية ، كالادراك والحفظ والتذكر وغيرها ، عادة مايصاحبها في نفس الوقت ضرب آخر من الخيال العقلي الخالص Phantasy له نفس الاحوال الموازية للتنوع الواقعي السابق ،لكنه يكون في اطار داخلي ومتزامن مع الحالات النوعية القائمة في العالم الخارجي ، ويعبر عنه بمصطلح « كأن »[٣١] فمثلاً اذا كانت توجد في الواقع الخارجي « تجربة ما » فانه يصاحبها ويتزامن معها في نفس الوقت ضرب آخر من الخيال العقلي الخالص ، يتمثل في عبارة « كأن هناك تجربة ما » التي تعني انه يوجد تخيل عقلي لتجربة ما ، تقوم في عالم آخر داخلي ومغاير لعالم الواقع المادي . وينطبق نفس الوضع على بقية الحالات الاخرى المعاشة كالادراك والحفظ والتذكر . الا ان ما يرتبط بـ« كأن » هذه ، في حالات التخيل العقلي السابق ـ رغم امكانية وجوده ـ لايعتبر بديهيات يقينية مطلقة ، لكن توافر هذه الامكانية في حد ذاتها يعني انه « يصبح من حقنا ان نتوقع في مجال الامكان الخالص ـ اي الخيال الخالص ـ وجود علم خاص من مرتبة قبلية لاتنطبق احكامه على الحقائق المتعالية (القائمة) بل تنطبق على ممكناتها القبلية ، ويفرض بذلك قواعده القبلية على هذه الحقائق القائمة » (التأملات ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥) .

لكننا اذا سرنا في طريق اقامة الفينومينولوجيا كعلم متعال ذي اسس بديهية مطلقة ، فقد تصادفنا صعوبة منهجية تتمثل في ان البداهة المطلقة لوجود الانا المتعالي ، قد لاتعني بالضرورة ان معطيات التجربة المتعالية التي تظهر في موقف الرد المتعالي ، هي بديهية ايضاً ، ويقينية . لكن يمكن تذليل هذه الصعوبة على اساس ان البداهة المطلقة للانا لابد ان تمتد بطبيعتها الضرورية الى متكثرات التجربة الذاتية المرتبطة بالانا المتعالي . بالاضافة الى ان « المضمون اليقيني على الاطلاق والمعطى لنا في التجربة (الذاتية) المتعالية ، لايرد فقط الى هوية الانا اكون ، فمن خلال المعطيات الخاصة في التجربة (الذاتية) .... تمتد البنية الكلية

والضرورية لتجربة الانا المتعالي ، مثل الصوره الزمنية المباطنة لتيار الشعور الذاتي . وبحسب هذه البنية ـ وتلك احدى خواصها ـ يملك الانا عن ذاته هو مخططاً ضرورياً يجعله يتبدى لنفسه كأنا عيني موجود مع مضمونه الفردي من الحالات المعاشة ، ومن الملكات والميول ، انا يتبدى لذاته كموضوع للتجربة ، ويخضع للتجربة (الذاتية) الممكنة ، التي يمكن ان تتوسع وتغتني بالتجارب الى مالانهاية » (التأملات ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦) وبهذا الاكتشاف لاتكون هناك اية صعوبات تقف في طريق يقينية التجارب المتعالية ، التي سوف تنبني عليها بعد ذلك بقية المعارف الصحية والحقائق المطلقة كافة .

ويترتب على تبدي الانا لذاته كموضوع للتجربة الممكنة وكأساس يقيني لكل معرفة متعالية ، ان « يقوم لنا علم لانظير له في خصوصه ، موضوعه الذاتية المتعالية من حيث هي معطاة في تجربة متعالية فعلية او ممكنة » وهذا العلم الجديد يتعارض تماماً مع العلوم الوضعية التي تدرس الذاتية كموضوع جزئي يرتبط بالعالم المتغير ، وانما هو علم ذاتي على الاطلاق ، ويستقل تماماً عن العالم وموضوعه الوحيد هو الانا المتعالي . ومن ثم قد يبدو الامر اننا نتجه الى نوع من الـ« انا وحدية » Solipsism في هذا الموقف المتعالي للانا ، لكننا سوف نكتشف بعد ذلك كيف ان هذا الانا الصرف يتواصل مع بقية « الانوات » الاخرى من خلال مفهوم الذاتية المتصلة Intersubjectivity ورغم اكتشاف « ديكارت » لبديهية الانا موجود ، الا انه « اهمل توضيح المعنى المنهجي للتعليق المتعالي ، ولم يدخل في حسابه ان الانا يمكنه بفضل التجربة المتعالية ، ان يبين مضمونه بنفسه الى مالا نهاية وعلى نحو منسق ، ومن هنا فان الانا يكُوّن حقلاً ممكنا للبحث خاصاً به ... » (التأملات ص ١٣٨) وهذا هو ماسوف يتولى « هوسرل » مهمة القيام به من خلال تأسيس العلم الجديد للذاتية المتعالية .

(ب) قصدية الشعور والتأمل الطبيعي والمتعالي : وتحقيقاً لهذا الهدف ، يقتضينا الامر ان نلقي نور البداهة المتعالية على تيار الشعور بما يتضمنه من افكار متنوعة ، والذي يمثل هو نفسه حياة الانا الذي يتأمل ويفكر ، وذلك بعد ان انتهينا سابقاً من تأكيد بداهة وجود هذا الانا في شكله المتعالي . ولايجب الظن خطأ في ان هذا الاتجاه لدراسة تيار الشعور ، هو مجرد وصف يقوم على التمايز الواضح بين علم النفس الوصفي للشعور الوضعي ، والفينومينولوجيا المتعالية للشعور الخالص . وانما الامر هنا اعمق من ذلك بكثير ، لاننا سوف نلاحظ في هذه الحالة الاخيرة ان الشعور يتضمن المعطيات التي تخص العالم الذي اصبح في الموقف الفينومينولوجي مجرد ظواهر خالصة .

ويرتبط بهذا التمييز النفسي والمتعالي ، ان الافكار المعطاة للشعور تحمل في ذاتها علاقة ، لايستطيع التعليق ومايليه من موقف متعال ان يغض النظر عنها مثلما يفعل في العالم الطبيعي الخارجي . وتتمثل هذه العلاقة في مفهوم « القصدية » فالحالات الشعورية « هي في ذاتها شعور بشيء ما ، أياً كان امر الوجود الواقعي المتعالي .... ومن ثم يجب توسيع مضمون الانا افكر المتعالي ، واضافة عنصر جديد اليه .... فكل حالة للشعور انما تقصد شيئاً ما ، وهو يحمل في ذاته هو - بوصفه مقصوداً - الموضوع المقابل والفكر فيه . وكل انا افكر يفعل ذلك بطريقته الخاصة » (التأملات ص ١٤٠) ومن ثم فان هذه القصدية التي تعتبر خاصية اساسية للشعور ، تقتضي بالضرورة ان يحمل هذا الشعور في ذاته وبوصفه انا افكر ، كل الموضوعات التي يفكر فيها ويتأملها .

ويؤدي هذا الوضع الجديد الى ضرورة التمييز بين التأمل الطبيعي Natural Reflection من جهة ، والتأمل المتعالي Transcendental Reflection من جهة اخرى ، وذلك باعتبار ان التأمل عامة هو انعكاس الفكر على ذاته . فهناك افعال تأملية طبيعية تتم تلقائياً مثل الادراك الحسي والتذكر والحمل والتقويم وغيرها . بالاضافة الى افعال تأملية أخرى تكون مقصودة وتكشف لنا عن الافعال التلقائية السابقة ، وهي افعال ادراكية لكن من مستوى جديد متعال ، لانها تنصب على افعال وعمليات الادراك وحدها دون نظر لمحتوياتها او موضوعاتها . هذا الى جانب ان التأمل الطبيعي لافعال الشعور يحدث في حياتنا اليومية ، وموضوعه العالم القائم هنا ، ويدرسه علم النفس التجريبي من خلال الانا النفسي . اما التأمل المتعالي فانه يحدث داخل الشعور الخاص ويتجه نحو فعل الادراك ذاته بعد عملية التعليق الفينومينولوجي للعالم الخارجي ، ويقوم بممارسته الانا المتعالي . ومثال ذلك اننا في التأمل الطبيعي ندرك حسيا وبواسطة الانا النفسي هذا البيت ، دون ان نلتفت الى فعل ادراكنا نفسه ، فنقول اننا نرى هذا البيت . اما في التأمل المتعالي فإننا نتجه بواسطة الانا المتعالي نحو فعل الادراك دون ان نلتفت الى موضوعه الموجود في العالم الخارجي ، والذي علقنا الحكم عليه ووضعناه بين قوسين ، فنقول في هذه الحالة اننا ندرك فعل الادراك نفسه الذي نرى به البيت ، وحيث نترك جانباً الموضوع المتمثل في البيت - بواسطة التعليق - ونكتفي بدراسة فعل الادراك لنعرف خصائصه ومقوماته ونكشف تجاربه الخاصة المتميزة . وهنا فقط نكون قد بدأنا الدخول في مجال التجربة المتعالية . وتصبح المهام الاساسية للتجربة المتعالية هي « فحص ووصف الانا افكر المردود على النحو المتعالي .... وعدم وضع الوجود الطبيعي الذي يستلزمه الادراك الحسي التلقائي المتحقق ..... الذي ينجزه فعلاً وتلقائياً الانا الطبيعي . فقد حلت هنا حقاً بدلاً من الحالة

(الطبيعية الساذجة) حالة اخرى تختلف عنها ذاتياً » (التأمـلات ص ١٤٢) وذلك لان التأمل المتعالي جعل موضوعه الجديد شيئاً لم يكن موضوعاً في التأمل الطبيعي ، وانما كان حالة شعورية . وتصبح مهمة التأمل هنا ليس احداث حالةشعورية جديدة وانما ملاحظة الحالة الشعورية القائمة فعلاً ووصفها وبيان مضمونها القصدي ، باعتبارها حالة بديهية قائمة في الشعور ، وحيث تصبح التجربة الوصفية ، بكل مايتصل بها من علم ومعرفة ، تجربة ممكنة . وبالنسبة للتأمل الفينومينولوجي المتعالي على الخصوص ، فانه ينصب على التجربة التأملية لعملية الادراك نفسها ، التي ندرك بها البيت مثلاً او اي موضوع قصدي آخر ، بعد ان نعلق الحكم عليه وعلى كل ما يختص بالعالم ، حيث نبلغ بعد ذلك المجال الاصلي للانا المتعالي بمقاصده الخالصة ، التي لايمكن استبعادها في عملية الرد ، فنقوم بوصفها على انها بداهة ضرورية ويقينية .

وسوف نلاحظ في عملية الوصف انها تسير في اتجاهين متلازمين وفقاً للطبيعة القصدية المميزة للشعور ، فهناك وصف يدور حول موضوع القصد الشعوري Noema (محتوى الادراك) ووصف آخر ينصب على فعل القصد الشعوري Noesis (فعل الادراك) وهما يتكاملان معاً في وحدة متلاحمة ذات طابع تأليفي ، ويتماسكان في علاقة قصدية متضايفة تتم في مجال التجربة المتعالية ، التي يقوم بها الانا افكر في صورته المردودة المتعالية . والمهمة الاولى للوصف هي التمييز بين الانا افكر من جهة ، والموضوع المفكر فيه من حيث هو كذلك من جهة اخرى (التأملات ص ١٤٨) بالاضافة الى كشف الطابع التأليفي للشعور القصدي الذي يظهر بوضوح اثناء الوصف .

(ج) عمليات الوصف والتأليف الفينومينولوجي : يتسم الشعور القصدي بالطابع الازدواجي في مساره المتعالي ، فهو يقصد موضوعه في نفس الوقت الذي يكون فيه هذا الموضوع قاصدا الشعور ، حيث يتم الترابط بين الجانبين : الفعل والموضوع في وحدة شعورية ، وكذلك يحدث نفس الترابط بن الحالات الادراكية الشعورية الاخرى التي تأخذ شكلاً تأليفيا موحداً ، ويوصف هذا الترابط بين حالات الشعور بانه « تأليف » Synthesis والذي ويقتصر في استخدامه الاصطلاحي هذا على الترابط الخاص بمنطقة الشعور فقط ، كما ان هذا التأليف هو الاساس الذي تقوم عليه البنية Structure الخاصة بالمعرفة . اننا ندرك الموضوع القصدي في حالات عديدة ومتغيرة ، الا ان عملية التأليف الشعوري تجعله مدركاً واحداً وليس متكثراً ، ومثال ذلك ادراكي لهذا المكعب القائم امامي الان في العالم الخارجي ، فسوف الاحظ

اثناء ادراكي ووصفي له كموضوع للشعور من خلال التأمل الخالص ، انه « معطىً لي على نحو مستمر كوحدة عضوية ، وهذا من اوجه كثيرة ومتعددة الشكل ، وهي مرتبطة بعلاقات معينة . وهذه الاحوال ليست في سيلانها سلسلة من الحالات المعاشة من غير رابطة تربطها فيما بينها . انها على العكس تسيل في وحدة التأليف ، وطبقاً له نشعر بنفس الموضوع من حيث هو حاضر بنفسه » (التأملات ص ١٤٩) أن تغير المكعب من القرب الى البعد ، او من سطح الى آخر ، او من حيث الملمس والحجم وغيرها من حالات الحضور المتكثرة والمتغيرة للموضوع ، تكشف عن خاصية الشعور في التأليف ، الذي يجمع اثناء الوصف كل الصفات الاساسية للمكعب ويحتفظ بها في وحدة تأليفية تكون مطابقة لحالات حضور الموضوع نفسه . ولذلك فان الطابع العام للموضوع المدرك ، يظهر في الشعور كوحدة للكثرة التي تسيل وتتوالى امـام شعورنـا وايضاً في داخله ، والتي تتحول الى وحدة تأليفية من خلال التأمل الخالص « وهكذا فان الانا افكر يشعر بموضوع تفكيره لافقط في فعل غير متميز ، بل في داخل بنية الكثرات ذات الطابع الوصفي المعين جداً للشعور القصدي وللموضوع المتضايف اليه . وهي البنية المترابطة ذاتيا مع هذا الموضوع المعين والمفكر فيه » (التأملات ص ١٥٠) ولهذا فان التأليف يعتبر من الوظائف المميزة للشعور القصدي اثناء ممارسته عملية الوصف والادراك ، وتكون الحالات الشعورية للانا افكر ليست مجرد مدركات جزئية متناثرة ومتغيرة وفقا لتناثر وتغير الموضوع ، وانما تكون هذه الحالات الشعورية تأليفية مترابطة ومطابقة في نفس الوقت لموضوع القصد .

ولو قمنا بنفس عمليات التحليل والوصف للموضوعات المفكر فيها والمتضايفة الى الشعور القصدي ، فسوف نجد انها تحمل في طياتها القابلية للتأليف ، الذي يتم بمجرد دخولها في نطاق فعل الادراك القصدي . ان كل موضوع للادراك ، سواء كان ادراكاً حسيا او تذكراً او غير ذلك ، يظهر من اوجه مختلفة وفي اوضاع متعددة تحتاج الى وصف شامل ودقيق ، يقتضي وجود اساس ثابت يقوم عليه هذا الوصف ، يتمثل في الشعور التأليفي بالشيء ذاته ، ونحن نقول اننا نشعر بشيء ما ، ونعني بذلك اننا نشعر بموضوع الشعور القصدي من حيث هو كذلك ، ومن حيث هو في الشعور ، كوحدة هوية بين كثرة الجهات الوصفية للشعور القصدي والموضوعات المتضايفة اليه » (التأملات ص ١٥١) ويترتب على هذا الوصف التأليفي للشعور ظهـور وقائع جديدة تسمى بـ« وقائع بنية التأليف » لانها حققت بالفعل وحدة الشعور القصدي مع الموضوع المرتبط به . ولايمكن ان تزداد فعالية « الانا افكر » وتتعدد خصوبته وتتأكد برهانيته الا من خلال توضيح الطابع الاصلي لهذا التأليف ، الذي يظهر بوضوح في فعل القصـدية

ويكمن في الثنايا الداخلية للشعور الخالص .

ويترتب على ذلك ايضاً ان الصورة الاساسية للتأليف تمثل ، في جوهرها ، تطابق ذات الشيء ، مع نفسها ، اي انها تستهدف تحقيق هويةالذات Identification ، وهنا يلعب الزمان الداخلي المتعالي دوراً مهماً ، ففي نفس مثال الادراك الحسي للمكعب السابق ، يجب التمييز بين المدة الموضوعية الخارجية التي يظهر فيها المكعب ، والمدة الذاتية الداخلية لعملية الادراك الشعوري : فالاولى مجرد تتابع زمني جامد ، بينما الثانية عبارة عن تواصل تأليفي حي يقوم به الشعور الواعي عن قصد . اننا بعد تعليق العالم الواقعي ، بما فيه المكعب موضوع الادراك ، نجد ان هذا المكعب الذي « يظهر لنا بوصفه هوياً وواحداً ، يكون دائماً مباطنا لتيار الشعور ، وهو وصفياً يكون في الشعور كما يكون تماماً هو ذاته بالهوية . وهذه المباطنة للشعور ذات طابع خاص جداً ، فالمكعب ليس متضمنا في الشعور باعتباره عنصراً واقعياً ، ولكنه متضمن مثالياً باعتباره موضوعاً قصدياً او مايظهر للشعور وبعبارة اخرى . باعتباره المعنى الموضوعي المباطن له » (التأملات ص ١٣٥) وهذا الامر يعني ان احتفاظ الشعور بهوية موضوعه ذاته لاتأتيه من الخارج ، وانما هي تكمن في باطنه وترتبط بخاصية التأليف المميزة للشعور القصدي . فالحالات الخارجية قد تكون متفرقة ومتنوعة ومتقطعة ، كالمدركات الحسية والذكريات والاحكام وغيرها ، لكنها رغم ذلك تترابط باطنيا وتتحقق هويتها داخلياً في وحدة متواصلة بواسطة التأليف الشعوري .

وبناءً على ماتقدم ، فان الصورة الاساسية للتأليف الكلي ، والتي تجعل اي تأليف شعوري آخر ممكناً ، تتمثل في الشعور المباطن للزمان ، هذا الشعور الذي يتطابق بالتضايف مع المدة المباطنة التي تظهر فيها كل حالات الانا المتعالية المتأملة وفق ترتيبها الصحيح في الزمان ، لكنها تكون هنا « في داخل الافق اللانهائي والدائم للزمان المباطن » ويمكن في هذه الحالة التمييز بين الشعور بالزمان من جهة والزمان ذاته من جهة اخرى ، وذلك بواسطة توجيه الانتباه الى فعل الادراك القصدي الذي تظهر فيه احوال الزمان ذاته ، من حيث هي متكثرات متفقة مع الحالة الشعورية الداخلية المتواصلة . ومن ثم يكون ظهور الشعور بالزمان المباطن هو حالات قصدية ذات مدات متواصلة ، يقوم بالتأليف بينها الشعور القصدي .

٣ ـ المسائل التكوينية المتعلقة بالانا المتعالي

(أ) الامتلاء العيني للانا بوصفه « مونادا » : اذا كان فعل القصدية قد كشف لنا عن الخاصية الادراكية التلقائية للشعور ، فان الامر يعني حينئذ ان التكوين Constitution الخاص بالعالم الداخلي الشعوري للانا الذي يقوم بعمليات الوصف والتأليف متوافق ومتسق مع نفس التكوين الخارجي للعالم المادي ، وان كانت طبيعة التكوين الاول ماهوية ، بينما طبيعة التكوين الثاني مادية ، بالاضافة الى مايترتب على ذلك من فروق آخرى بين طبيعة كل تكوين . ان محتوى الانا ليس شيئاً اخر غير العالم القائم امامه ، وكذلك الحال بالنسبة للعالم الذي يصبح هو نفسه الموجود في الشعور كموضوع مدرك ، لان « الموضوعات تكون موجودة لذاتي ، وكائنة كما هي بوصفها فقط موضوعات الشعور الفعلي او الممكن » ، ومن هنا يتحقق التوافق بين التكوين الداخلي للانا والعالم الخارجي الموجود خصيصاً لكي يدركه الانا . وتحتاج مثل هذه القضية الى اثبات عقلي يكون أكثر اقناعاً وتوافقاً مع المفهوم القصدي الفينومينولوجي .

ان الانا المتعالي يكون كذلك من حيث تعلقه بالموضوعات القصدية الخاصة بالعالم والتي هي ذات وجود جوهري ، كذلك الموضوعات المباطنة للشعور الزماني ، بالاضافة الى موضوعات التجربة الظاهرة لنا والمعروفة عندنا ، حيث تتضايف كلها مع الشعور وتصبح مصدراً لتكوين الانا من خلال افعاله القصدية ، كما ان « ماهية الانا تختص بان يحيا في انساق توافق القصديات ، التي تسري في الانا احياناً ، والتي هي في احيان اخرى امكانيات ثابتة يمكن ان تتحقق دائماً . وكل موضوع لقصد الانا ، كل موضوع لفعله او لحكمه التقويمي ، يكون الانا قد تخيله او من الممكن ان يتخيله ـ وهو دليل يشير الى مثل هذا النسق من القصديات ـ لايكون غير الموضوع المتضايف المشار اليه » (التأملات ص ص ١٨١) وعلى هذا فان الارتباط القصدي بين الشعور والموضوع هو الذي يستقطب الموضوعات بواسطة الانا وبوصفها وحدات تأليفية ، تضم في ترابط محكم المتكثرات الخاصة بحياة الانا باعتبارها بديهية ذات طابع تأليفي اصيل .

والانا في حقيقته ليس قطباً للهوية الفارغة ، وانما هو امتلاء مستمر يكتسب فيه لنفسه كل فعل يقوم به ، كالحكم او التذكر ، حتى لو اسقطت من حسابي مستقبلاً هذه الافعال المعاشة ، فسوف تظل قيمتها التي اقتنعت بها قائمة عندي واستطيع العودة اليها من جديد باعتبارها ملكة ـ او عادة ـ خاصة بي اواجهها باستمرار كأنا مقتنع بها تماما . وهذه

التعيينات للحالات المعاشة تؤدي الى تكوين الانا بوصفه الحامل الهوى لخواصه الدائمة ، مع ملاحظة ان هذا التكوين للانا يأتي في صورة لاحقة بعد هذه الحالات المعاشة ، لكي يمتلىء بها دائماً دون ان يظل قطباً فارغاً . ومهما تنوعت وتحولت افعالي الخاصة وحالاتي المعاشة ، فان الانا يظل يحتفظ لنفسه في وسط هذه التحولات باسلوب وبطابع شخصي لايتغير . لان تغير وتبدل الامتلاء العيني لايؤدي الى تغير وتبدل التكوين المتعالي للانا ذاته ، وانما يحدث هذا فقط للانا النفسي ومايرتبط به من شعور حسي جزئي .

اننا ننظر الى الانا كقطب ذاتي وحامل للملكات وذي امتلاء عيني ، باعتباره مونادا Monad مستقل التكوين وقائم بذاته ـ وفقاً لمفهوم « لايبنتز » ـ بعد ان يتضايف معه كل مالا يمكن بدونه ان يوجد عينياً . « انني اجد نفسي كأنا في عالم يحيط بي وموجود من اجل ذاتي على نحو مستمر . وفي هذا العالم توجد موضوعات تكون موجودة لذاتي بفضل الاكتساب الاصلي لها ، اي بفضل الادراك الاصلي لها ، ومن هنا (يتكون) الموضوع في نشاطي التأليفي كموضوع هوي بخواصه المتعددة ، وذلك بصورة بينة . انه (يتكون) إذن بوصفه واحداً بالذات ومتعينا بخواصه المتعددة . وهذا النشاط الذي يجعلني اضع الوجود وابينه ، يخلق عندي ملكة (او عادة) ، وبفضل هذه الملكة يصبح الموضوع المشار اليه خاصاً بي على نحو دائم وبوصفه موضوعاً لتعييناته » (التأملات ص ١٨٥) وبذلك يكون التكوين الداخلي للانا باعتباره مونادا مطابقاً لنفس تكوين العالم الخارجي ، دون ان يختلف عنه إلا من حيث الطبيعة الماهوية المميزة للانا المتعالي . ويتأكد هذا التطابق اكثر من خلال التوسع في استخدام التحليل الماهوي لمكونات الانا المتعالي ، الذي يبرز حقيقة التكوين الداخلي لهذا الانا بوصفه مونادا حسب نفس مفهوم « لايبنتز » السابق ، لكن في نسق بنائي جديد .

(ب) التحليل الماهوي للانا المتعالي : عندما اتأمل ذاتي نفسها بعد عملية الرد الفينومينولوجي ، اكون قد انتقلت الى مجال الانا المتعالي في صورته الواحدية الاصلية ، ويمكنني حينئذ ان ادرك في سلسلة تأملاتي العديد من الانماط والتكوينات النموذجية التي يمكن ادراكها بالوصف هي وكذلك بنيتها القصدية ، مثل الادراك الحسي والتذكر والتقرير وغيرها من التجارب القصدية الاخرى ، التي تمثل البنية الداخلية للانا المتعالي في حالة تضايفها مع موضوعات العالم الخارجي ، وحيث يصبح الوصف المتعالي لها والتحليل الماهوي لمكوناتها يشتملان ضمنياً على معانيها التجريبية الخارجية ، لكن في صورة اكثر دقة ويقينا وكلية .

ففي واقعة ادراكنا الحسي لهذه المنضدة مثلاً أو لأي شيء آخر غيرها ، قد نغير من احوال ادراكنا لها بطريقة حرة وكما يروق لنا ، سواء من حيث اللون او الشكل او الملمس ، لكننا ، في نفس الوقت نحافظ على طابع الادراك الحسي لها ، ونظل نحتفظ بها على نحو اختياري في خيالنا ، بحيث نبقي على صفة الحضور الادراكي دون ان نلغيها تماماً ، خاصة عند امتناعنا عن اثبات اي قيمة وجودية لهذا الادراك . اننا حينئذ « ننقل الادراك الواقعي الى مملكة اللاواقعيات ، مملكة (كأن) التي تعطينا الامكانات المجردة عن كل مايمكن ان يربطها بأي امر كان » (التأملات ص ١٨٨) ذلك لانها لاترتبط بالانا التجريبي المحدود ، وانما بالانا المتعالي المطلق وباعتبارها امكانات قابلة للتخيل . ويتضح لنا على هذا النحو ، النموذج العام للادراك الحسي في نقاوته المثالية بعد ان انعدمت كل صلاته بالواقع ، واصبح بمثابة صور او ماهيات Eidos للادراك الخالص ، وبحيث يشمل هذا النموذج العام في امتداده الصوري الماهوي كل الادراكات الاخرى الممكنة باعتبارها متخيلات خالصة ، بغض النظر عن مضمونه المادي الخارجي سواء كان منضدة او غيرها .

ويترتب على ذلك ان تصبح تحليلات هذا النموذج العام للادراك بمثابة تحليلات ماهوية ، ويكون كل مايرتبط بها من تأليفات شعورية صحيحة ذاتياً وتتصف بالضرورة المطلقة واليقين التام . وفي هذه الحالة نجد ان كل الموضوعات المتضايفة مع الشعور باعتبارها صوراً ماهوية مطلقة ، تصبح مطابقة لما هو قائم امامها في العالم الخارجي . الا انها في الحالة الاولى تكون اكثر دقة ويقينا وثباتاً داخل آفاق قصدية الشعور ، وترتبط في تحليلها بالأنا المتعالي الخالص وليس الانا النفسي التجريبي .

واذا نظرنا الى الفينومينولوجيا باعتبارها علما حدسيا قبليا خالصاً ، وفقاً لمنهجها الصوري الماهوي ، فسوف نجد ان مباحثها تستهدف كشف البنية الصورية الماهوية للانا المتعالي ، التي تشتمل ضمنياً على كل المتغيرات الممكنة للانا الواقعي . وتستهدف ايضاً دراسة الكليات القبلية التي بدونها لايمكن ان يتكون الانا المتعالي ولا اي انا اخر يمكن تخيله ، « ولما كانت كل ذاتية لها قيمة القانون الذي لايمكن الخروج عليه ، فان (الفينومينولوجيا) تدرس القوانين الماهوية الكلية التي يتعين بها مقدماً المعنى الممكن ـ ومايقابله من معنى مضاد ـ لكل تقرير تجريبي يحمل على المتعالي » التأملات ص ١٩٠) وهذا الامر يؤكد مرة اخرى من خلال التحليل كيف ان التكوين الداخلي للانا المتعالي ـ باعتباره مونادا ـ يحمل في طياته العالم الخارجي في صورة ماهوية قبلية تتصف بالكلية واليقين ، وحيث يمكن حينئذ ان نؤسس على

هذه الماهيات القبلية ، العلم اليقيني الصحيح او الفلسفة الكلية الاولى ، ويصبح الانا المتعالي موناداً حيوياً خصباً لاحتوائه ذاتياً على كل الصور والماهيات الممكنة التي ينبثق منها الواقع الخارجي بكل مشتملاته .

وفي هذا الشأن يجب ان نحدد ، بدقة ، المعاني المقصودة هنا بالقبلي الكلي Universal Apriori والتي يتقوم بها الانا المتعالي كموناد يحتوي على المعرفة اليقينية المطلقة « ان الكلي الذي يخص الانا المتعالي بوصفه كذلك ، هو صورته الذاتية التي تشمل لانهائية من الصور ومن النماذج القبلية للفعاليات والقوى الممكنة للحياة القصدية وللموضوعات التي تتكون بوصفها موجودة في الواقع حقاً » (التأملات ص ١٩٣) ان كل واقعة جزئية مادية مما تدرسه العلوم التجريبية ، لها ماهية كلية عقلية تختص بدراستها العلوم الماهوية ، الاولى حسية متغيرة ترتبط بالانا النفسي وتحتاج الى ان تؤسس على المعرفة الماهوية الثانية التي تضفي عليها الدقة واليقين والاطلاقية . لذلك فان هذه المعرفة الماهوية الكلية القائمة في الشعور القصدي ، تصبح بهذا المعنى معرفة قبلية تؤسس عليها كل المعارف الاخرى المكتسبة ، وتكون هي نفسها معيار دقة ويقين غيرها من المكتسبات التجريبية . ومادامت كل الوقائع المادية الجزئية ذات اصل ماهوي كلي قبلي يتصف باليقين والاطلاقية ، لذلك يصبح من الضروري على اي معرفة حسية واقعية ان ترتد الى مبادئها الماهوية القبلية لتستمد منها شرعية وجودها . وفي هذه الحالة يظل الارتباط قائماً وصحيحاً فيما بين المكونات الشعورية للانا المتعالي ، ومايقابلها من موجودات مادية جزئية في العالم الخارجي ، التي ترتد في جذورها اليقينية الى ماهيتها الشعورية في صورتها القبلية الكلية ، التي تصبح بدورها مجرد امكانات متعددة ونماذج متنوعة يتميز بها التكوين الداخلي للانا المتعالي . وهي ايضاً التي تسمح لنا بان نطلق على هذا الانا صفة الموناد ، باعتباره حاملاً في ذاته كافة مقومات الوجود ومبادىء المعرفة .

(ج) التكوين الفعال والتكوين الانفعالي للانا : عندما نتوسع اكثر في التحليل الماهوي لمكونات الانا المتعالي ، سوف تظهر لنا صورتان اساسيتان للتكوين الخاص بهذا الانا ، تتمثل الصورة الاولى في التكوين الايجابي الفعال Active الذي يقوم بوظيفة التأليف Synthesis بينما تتمثل الصورة الثانية في التكوين السلبي الانفعالي Passive ووظيفته الترابط Association. ان الانا في الصورة الاولى الفعالة يتدخل بطريقة ايجابية في عملية الادراك ، حيث يخلق بنفسه افعاله النوعية ويمارسها بذاته لكي يتحقق الادراك . وجميع وظائف العقل تدخل في نطاق هذا التكوين الفعال ، الذي يعتمد اساساً على التأليف بين مختلف الفعاليات النوعية للانا ، فتتكون

حينئذ الموضوعات المعطاة للشعور في صورة كلية فعالة وعلى نحو اصلي صحيح وباعتبارها موجودة للانا ، وبحيث يمكن الرجوع اليها باستمرار وفي اي وقت ممكن ، لانها تصبح بعد ذلك معياراً للحقيقة ونقطة انطلاق كل معرفة صحيحة (التأملات ص ١٩٧) .

ان كل تكوين فعال يفترض مقدماً وبالضرورة تكويننا انفعالياً يتمثل في الموضوعات الجاهزة والقائمة امام الشعور ، التي يتم ادراكها قصدياً لكي تتكون منها بعد ذلك ابنية المعرفة « ومايتبدى لنا في الحياة على نحو ما كموضوع جاهز ، كشيء واقعي ، مجرد شيء ..... يكون معطى لنا ايضاً على نحو اصلي وبوصفه هو ذاته ، بتأليف التجربة الانفعالية . وبينما تؤدي الفعاليات وظائفها التأليفية ، فان التأليف الانفعالي الذي يمدها بالمادة ، ويستمر في اداء وظيفته ..... ويظل معطى خلال هذه الفعالية وفي نشاطها ، مهما كان جانب التغييرات التي تحدثها هذه الفعالية التي تبين مضمون الشيء وتدرك خواص اجزائه وتفصيلاته . ان احوال الحضور المتعددة ، ووحدات الصور المدركة ـ اللمسية والبصرية ـ تسيل كعناصر في التأليف الانفعالي كما يبدو بصورة جلية وكما يظهر في وحدة الشيء وشكله » (التأملات ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩) واذا كان التكوين الانفعالي للانا يسبق تكوينه الفعال ، فانه بالتالي يشتمل على بعض عناصره ويكون عاملاً لظهوره . ان التكوين الانفعالي للمدركات العقلية يتبدى للانا كمعطيات جاهزة وحاضرة للادراك ، وهي تؤثر بهذا الوضع على الانا وتدفعه الى الفعل ، حيث يظهر التكوين الفعال للانا ويمارس وظيفته الادراكية التأليفية . ويمتلىء الانا بالمدركات ويصبح حاملاً للمحمولات القابلة للمعرفة ، ويترتب على ذلك امكانية ممارسة عملية الشرح والبيان للموضوع المتكون فيه ، الذي يمتلكه الشعور على نحو دائم وفي صورة يقينية مطلقة . ويلاحظ ان الترابط كوظيفة للتكوين الانفعالي ، هو ضرب من القصدية . ومعناه في الفينومينولوجيا المتعالية يختلف عن معناه التقليدي ، الذي انحرف عن حقيقته القصدية حين جعله مجرد انتظام في علاقات الحياة اليومية لكنه اتخذ الان دلالة جديدة تماماً دون ان يقتصر على الواقع التجريبي الحسي ، فقد اصبح الترابط في معناه القصدي « يتضمن مثلاً التشكيل الحسي بحسب المعية والتعاقب .... ويشمل مجموعة ممتدة من القوانين الذاتية للقصدية ، التي تتحكم في (التكوين) العيني للانا الصرف » (التأملات ص ٢٠١) واصبحت امكانية تحقق وممارسة الترابط في وحدة التكوين الكلي الثابت ، من الوظائف الجوهرية المميزة للانا المتعالي عندما يقوم بتشييد اي بناء معرفي نسقي .

(د) المثالية المتعالية للانا : تعتبر الفينومينولوجيا ـ وفقا للتنظيم المعرفي السابق ـ

بمثابة النظرية المتعالية للمعرفة ، التي تختلف عن النظرية التقليدية الديكارتية . حيث ترتد المعرفة هنا الى الذات التي تنبع منهـا ايضاً وفي نفس الوقت مختلف المعـارف الممكنة ذات الاساس اليقيني المطلق ، وذلك لان كل الاشياء في هذا العالم موجودة لذاتي ولها قيمة عندي في شعوري . كما ان هذا الشعور نفسه هو شعور بالعالم ، ولايخرج عن نطاق الذات . ومن ثم فان اية فواصل اضعها بين التجارب الاصلية والتجارب الخداعة ، او بين الوجود والمظهر ، وكذلك اي اثبات او تبرير للحقيقة والوجود ، كلها تتم داخل مجال الشعور القصدي ذاته ، ويقوم بها الانا المتعالي . وبذلك يصبح التكوين الداخلي للبناء المعرفي الشعوري مطابقاً لما هو قائم في العالم الخارجي ، كمظهر لمثالية هذا الانا المتعالي . وتدعيماً لهذه المثالية ايضاً تثار بعض المسائل التي تحتـاج الى حلول حاسمـة ، والتي في مقدمتهـا « انني اصل في نـطاق شعوري ، وفي نطاق الترابط بين البواعث التي اتعين بها ، الى يقينيات وحتى الى بداهـات (ملزمة لي) ولكني اتساءل الان : كيف يمكن ان تكتسب هذه العملية التي تجري في داخل شعوري المباطن دلالة موضوعية ؟ وكيف يحق للبداهة ـ الادراك الواضح والمتميز ـ ان تزعم انها اكثر من مجرد طابع في شعوري ؟ » ـ (التأملات ص ٢٠٣) .

عند الاجابة على هذا التساؤل نجد ان الحل المتعالي اكثر خصوبة من الحل الديكارتي الذي يعتمد على مبدأ الصدق الالهي . فقد رجع « ديكارت » الى معيار من خـارج الذات ، استعان به في اثبات الحقيقة الموضوعية للعالم . بينما يقتضي الوضع المتعالي الصحيح ان يكون هذا المعيار داخليا ومن خلق الذات نفسها ويقوم على يقين ضروري مطلق ، وقد افلت هذا الحل من « ديكارت » لانه لم يستطع اجتياز المجال الشعوري المتعالي للانا الخالص ، الذي نتوصل اليه من خلال الرد الفيومينولوجي ، حيث تصبح كافة الحقائق متقومة في الشعور الذاتي ، ويتحقق معيار اليقين المطلق وفقاً لبداهات هذا الشعور في صورته الماهوية المتعالية دون صورته النفسية التجريبية المتغيرة .

« وكل معنى وكل وجود يمكن تخيلهما ، سواء أكانا مباطنين او (مفارقين) هما جزء من نطاق الذاتية المتعالية المتصلة بين الذوات باعتبارها (مكونة) لكل معنى ولكل وجود ..... ويكون من العبث ان نريد ادراك عالم الوجود الحق ، كشيء ما خارج عالم الشعور والمعرفة والبداهة الممكنة ، وان نفترض ان الوجود والشعور يتعلق كلاهما بالاخر على نحو خـارجي تماماً . اذ ان كل واحد منهما يختص ذاتياً بالاخر ، وما يرتبط ذاتيا بالاخر يكون هو والاخر

شيئاً واحداً بصورة عينية .....واذا كانت هذه الذاتية المتصلة هي عالم المعاني الممكنة ، فكل شيء خارج هذا العالم يكون لامعنى له ..... ومن الممكن ان تصبح لا معقوليته امراً بديهياً » (التأملات ص ٢٠٥) ومن ثم تكون الحقائق الموضوعية القائمة خارج الذات هي نفسها الحقائق المتكونة ماهويا داخل الذات ، وتكتسب من بداهات الذات شرعية وجودها وكافة معانيها ومعايير صدقها . وبذلك كله تتأكد المثالية المتعالية للانا ، وتصبح مهمة الفينومينولوجيا هي ايضاح وظيفة المعرفة على نحو تنظيمي ، وجعل الوجود ـ الواقعي او المثالي ـ معقولاً ، وكشفه باعتباره تكويناً مدركاً للذاتية في صورتها المتعالية ، وما يرتبط بذلك من بيان وتوضيح لعلميات بناء وتكوين المعرفة ، سعياً وراء تأسيس الحقائق اليقينية المطلقة « وحينما تتحقق (الفينومينولوجيا) على هذا النحو النسقي والعيني ، فانها تكون لهذا السبب مثالية متعالية ، وذلك بمعنى جديد اساساً » تختلف فيه عن كل من المثالية النفسية والمثالية الكانطية . فالاولى تريد ان تستنبط من المعطيات الحسية الخالية من كل معنى عالماً مليئاً بالمعاني ، بينما تقرر الثانية مقدماً وجود باطن خفي او عالم للاشياء في ذاتها كتصور عقلي لايخضع للادراك ويقف في مقابل عالم الظاهر . اما المثالية المتعالية فهي مجرد بيان عن الانا وشرح لمكونات الذات من الابنية المعرفية الممكنة ، وتأخذ صورة علم نسقي للانا « وهذه المثالية لاتتكون بتلاعب الحجج ، ولاتدخل في صراع جدلي مع اية واقعية . وانما هي بيان لمعنى كل نموذج للوجود يمكنني ان اتخيله ، وبخاصة بيان لمعنى (المفارقة) المعطي في الواقع بالتجربة » (التأملات ص ٢٠٧) هذا البيان وذلك التوضيح يقومان اساساً على الكشف عن خصائص فعل القصدية والتأليف البنائي المميز للشعور الذاتي ، الذي ترتكز عليه هذه المثالية المتعالية .

لكن يثار هنا سؤال مهم عن موقف تجربة الاخر بالنسبة لتجربتي الذاتية ، وكيف تتواصل معها وترتبط بها في وحدة متلاحمة تنفي عن المثالية المتعالية للانا صفة انها نوع من مثالية« الانا وحدية » Solipsism . ان الاجابة على هذا السؤال تعتمد اساساً على فكرة « الذاتية المتصلة » Intersubjectivity التي هي من السمات المميزة للشعور الذاتي وطبيعته القصدية .

٤ ـ الانا المتعالي كذاتية متصلة بالاخرين

(أ) الاخر موضوع قصدي لشعوري الذاتي : ان التحليل السابق للشعور الذاتي وابنيته التكوينية من الوجهة الفينومينولوجية ، ومايتعلق بذلك من مسائل اخرى كالمثالية المتعالية للانا وكونه مونادا مستقلاً بذاته . كل هذه الامور قد توحي من الوهلة الاولى ان المجال الاساسي في هذا السعي الفلسفي يدور كله في نطاق الذات وحدها ، دون الاخذ في الاعتبار التجارب الحية للذوات الاخرى الموجودة مع هذه الذات والقائمة بالفعل في عالمنا المعاش . ومن ثم قد يؤخذ على المثالية المتعالية للانا ، اتجاهها في نفس طريق مثالية « الانا وحدية » لذلك يقتضي الامر استكمال عملية تحليل الشعور الذاتي من اجل الرد على هذا الاعتراض وبيان علاقة اتصال تجارب الاخرين بتجربتي الذاتية . واذا كان فعل القصدية يؤكد لي بصورة بديهية ظهور الانا الاخر في اناي الخاص وداخل منطقة شعوري الذاتي ، فكيف يتكون حينئذ هذا المدرك القصدي ؟ وكيف يتألف في شعوري بناء ماهوي عن تجارب الاخرين ؟ وغير ذلك من التساؤلات الاخرى التي تحتاج الى اجابات تتوافق مع التحليل الفينومينولوجي للشعور الذاتي والانا المتعالي . مع التأكيد مقدماً على صعوبة انجاز مثل هذا العمل ودحض الاعتراض السابق (التأملات ص ٢١٣) وذلك لتفرد الاخر بذاته وتنوع حالاته الشعورية الخاصة به ، التي تجعله مختلفاً عن بقية موضوعات الطبيعة الجامدة ، التي يدركها شعوري القصدي بسهولة اكثر من ادراكه لتلك الذوات الاخرى الحية .

يظهر الاخر في شعوري الداخلي الخاص باعتباره موضوعاً قصدياً يدركه اناي المتعالي ، ويكون ادراكي لكل الاخرين هو ادراك حسي بوصفهم موجودين في الواقع الخارجي ، وكموضوعات قائمة في هذا العالم . وانا ادركهم هنا ليس بوصفهم اشياء في الطبيعة الجامدة . ولكن كذوات لهم تجاربهم النفسية ويدركون العالم مثل ادراكي له . وعلى ذلك يتأكد لي من خلال قصدية الشعور « ان عندي في ذاتي وفي اطار حياتي الشعورية الصرفة المردودة على نحو متعال ، تجربة عن العالم وعن الاخرين لا بوصفها عملاً لنشاطي التأليفي الخاص بي على نحو ما .... بل بوصفها تجربة عن عالم غريب عني ومتصل بين الذوات ، وموجود لكل واحد منا ، وموضوعاته في متناول كل واحد منا » (التأملات ص ٢١٤) وان فهمنا لحقيقة موقع الاخر والعالم في شعورنا ، يعطينا القواعد اللازمة لتأسيس نظرية متعالية عن العالم الموضوعي الموجود امام ادراكنا جميعاً ، وذلك من خلال تحليل عمليات الشعور القصدي والارتداد الى

مجال التجربة المتعالية .

انني في الموقف الطبيعي اكون موجوداً في هذا العالم مع الاخرين الذين اختلف معهم واتمايز عنهم بالفعل ، واذا اغفلت وجود هؤلاء الاخرين بواسطة التجريد والتفرد ، فانني ابقى وحيداً ، لكنني في نفس الوقت اظل موضوعاً لتجارب هؤلاء الاخرين وادراكهم ، وكذلك سيظل الاخرون ـ رغم هذا التجريد وذلك التفرد ـ موضوعاً لادراكي بوصفي انا طبيعياً ، حتى لو قضى الموت عليهم جميعاً وبقيت بعدهم وحدي في العالم . كذلك يقتضي الامر نوعاً اخر من الرد ، يتمثل في الرد الفينومينولوجي الذي هو اعمق من التجريد والتفرد ، حيث نصل به الى الانا الخالص في مجاله المتعالي الذي لا يختلط فيه مع اي مردودات او ذوات اخرى غيره ، وحيث يوجد الانا بوصفه مونادا يقوم بعمليات التأليف والتكوين . وكلما اتعمق في ادراك الاخر ازداد ادراكاً لذاتي الخاصة لان ادراكي لهذا الاخر يحيلني تلقائياً الى ادراك ذاتي باعتبار ان الاخر هو نظيري الموجود كموضوع قصدي في الشعور ، لكن هذا النظير يوجد في شعوري المتعالي بوصفه غريباً عني ولايخصني . ومن ثم يمكنني ان اطبق عليه منهج التعليق الفينومينولوجي ، واوجه حينئذ اناي المتعالي في صورته الخالصة ، والذي يقوم بعمليات تكوين وبناء المعرفة اعتماداً على قصدية الشعور التي يكون الاخر موضوعاً لها ومتميزاً بذاته فيها ، مثله في ذلك كمثل بقية الموضوعات القصدية الاخرى .

اذن يتكون في شعوري عالم غريب يتمثل في الاخرين الذين يدخل تكوينهم الماهوي في دائرة اختصاص الشعوري فلا يبقون منعزلين عني ، وانما تتلاحم ذواتهم مع ذاتي في وحدة تاليفية ويشتركون معاً في مونادي الذي يكون حينئذ عالماً واحداً وهوياً على المستوى المتعالي بخواصه البديهية الواضحة والمتميزة « ان الذاتية المتعالية المتصلة تملك بفضل هذا الوضع المشترك ، دائرة ذاتية متصلة للاختصاص ، حيث (يتكون) فيها على نحو ذاتي متصل العالم الموضوعي ، وكذلك وبصفتها النحن المتعالي ، فانها تكون بالنسبة الى هذا العالم ذاتاً وكذلك بالنسبة الى عالم بني الانسان بوصفه الصورة التي تتحقق عليها هذه الذات ذاتها كموضوع » (التأملات ص ٢٣٤) وهذا الوضع يعني ان تكوّن العالم الموضوعي في شعوري يتضمن انسجاماً وتوافقاً بين المونادات الاخرى المتصلة بمونادي والمتكونة داخل ذاتي .

(ب) ادراك النظير وعامل المزاوجة : ان الاخر لايعطى لي في تجربتنا الذاتية بلحمه وعظمه ، اي لايعطى لي في صورته الاصلية ، لانه يظل له وجوده الذاتي بجسمه ونفسه ، ويبقى لي ايضاً وجودي الذاتي المغاير له دون ان يتوحد معه تماماً . انما الاخر يعطى لي في

شعوري الخاص كحضور مناظر ، وادراكي له يحتاج الى نوع من « القصدية الوسيطية » Mediate Intentionality تبدأ من اعمق طبقات عالمي الاولي الخاص ، وهي التي تمثل المعية Co — Present او الوجود مع (الاخر) الذي لايكون ، ولايمكن ان يكون ابداً ، حاضراً بشخصه . والامر هنا خاص بنوع من الفعل به يحصل الوجود مع ، ونوع من ادراك النظير Analogical Apperception الذي سوف نشير اليه بكلمة حضور النظير — Analogical Appresentation (التأملات ص ٢٣٦) ففي تجربتنا مع العالم الطبيعي الخارجي ، نجد ان الجانب المرئي لموضوع ما ، او وجهه المتجه الينا ـ كالمكعب مثلاً ـ يحمل « دائماً وبالضرورة وجهه الاخر المختفي حاضراً بالنظير ، ويجعلنا نتنبأ ببنيته المتعينة في الكثير او القليل » . لكن الامر يختلف بالنسبة لادراكي الانا الاخر كذات حية ، والمثال السابق يؤكد لنا فقط ان ادراك النظير هو استعادة حضور Re — Presentation اما في مجال ادراكي للانا الاخر ، فان حضور النظير هنا يفهم كتجربة فعلية ترتبط بحضور حي ومعين .

وفي سبيل توضيح هذا المعنى المقصود « لنفرض ان هناك رجلاً آخر قد دخل في مجال ادراكي ، فهذا يعني بحسب الرد الاولي ان هناك جسماً يظهر في مجال الادراك الخاص بطبيعتي الاولية ، وهو كجسم اولي لايمكن ان يكون الا عنصراً معيناً لذاتي انا .... ولما كان جسمي انا هو الجسم الوحيد الذي (يتكون) او يمكن ان (يتكون) على نحو اصلي في هذه الطبيعة وفي هذا العالم كجسم عضوي ، اي كعضو يقوم بوظيفته ، فينبغي ان يكون لهذا الجسم الاخر ـ الذي مع ذلك يعطي لنفسه كجسم عضوي ـ هذا المعنى ابتداء من جسمي الخاص بواسطة النقل الادراكي Apperceptive Transfer ... عندئذ يكون من الواضح ان التشابه الذي يربط في الدائرة الاولية هذا الجسم الاخر بجسمي انا ، هو وحده الذي يمكن ان يقدم لنا الاساس والباعث على تصور هذا الجسم بالنظير كجسم عضوي آخر » (التأملات ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨) والادراك المقصود هنا ليس استدلالا عقليا نتوصل اليه بالتفكير ، وانما هو ادراك تمثيلي Assimilative Apperception يرتبط بقصدية الشعور التي تحيل الى موضوع مماثل لما يحويه هذا الشعور ، ويتم ادراكه بالحدس المباشر وبدون تذكر او مقارنة ، وبلا استدلال عقلي اطلاقاً .

وحضور الاخر كنظير في شعوري وإدراكي له تمثيليا ، يعتمد بالاضافة الى قصدية الشعور ، على عامل المزاوجة Pairing فالتشكيل الزوجي ـ الذي يصبح ايضاً تشكيلاً لجموع او لكثرة ـ يتألف في جوهره من محتويين او مضمونين يكونان معطيين لنا صراحة وبالحدس

المباشر في وحدة الشعور وفي تأليف انفعالي خالص . ويظهر هذان المعطيان المتزاوجان كموضوعين متحدين معاً من جهة ، وفي نفس الوقت متمايزين عن بعضهما من جهة اخرى . اي ان كل موضوع يكون ظاهراً في الشعور ، يستدعي الموضوع الاخر المزاوج بالتبادل ، وذلك بواسطة نوع من التعدي او التجاوز القصدي Intentional Overreaching » وهذا التحصيل بين العناصر (المتزاوجة) من الممكن ان يكون كلياً او جزئياً ، وهو يستلزم دائماً نوعاً من التدرج الذي ينتهي الى حد المساواة بين المعطيين ، وهذا يؤدي الى نقل المعنى الى داخل المجموع المتزاوج ، اي يؤدي الى الادراك العقلي لكل عضو من هذين العضوين طبقاً لمعنى الاخر .... وفي حالة الترابط والادراك الحسي للانا الاخر بواسطة الانا ، فان المزاوجة لاتحدث الا عندما يدخل الاخر في حقل ادراكي الحسي . فأنا ـ الانا النفسي الطبيعي الاول ـ اكون دائماً متميزاً في داخل الحقل الاولي لادراكي .... واذا ظهر في دائرتي الاولية جسم يشابه جسمي ، اي ان له بنية تجعله يشكل مع جسمي ظاهرة المزاوجة ، وذلك من حيث هو موضوع متميز عني ، فانه يبدو بوضوح مباشر انه يجب ان يكسب توا دلالة الجسم العضوي ، والتي تنقل اليه بواسطة جسمي » (التأملات ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤١) ويرتبط بادراكي لجسم الاخر باعتباره حضوراً للنظير واعتمادا على عامل المزاوجة ، ان ادرك ايضاً وجود ارتباط بين هذا الجسم العضوي الاخر واناه الذاتي الذي يتحكم فيه ، مثلما هو الحال المعطى لي عن جسمي واناي . وادرك ايضاً ان سلوك الاخر له جانب فيزيائي يناظر الجانب النفسي بوصفه علامة له .

انني في التجربة المباشرة ادرك ذاتي انا وكل مايخصني او ينتمي الى ذاتي . اما كل مالا يمكن ان يعطى لي او مالا ادركه الا بتجربة غير مباشرة وقائمة على اساس دون ان يحضر فيها الموضوع نفسه ، وانما فقط توحي به . فحينئذ يكون هذا الموضوع غير المباشر هو الاخر . وظهور الاخر في نطاق شعوري الاولي بوصفه شيئاً يخصني ، يصبح في هذه الحالة بمثابة تغيير او تعديل قصدي لاناي . ومن ثم يكون وجود الاخر بالنسبة لي قائماً على قابليته غير المباشرة للادراك . وذلك اعتماداً على تجربة حضور النظير وتأسيساً على عامل المزاوجة . لكن اذا كان الامر هكذا بالنسبة لادراك الاخر ، فما الحال اذن بخصوص ادراك العالم الموضوعي كله ؟

(ج) الانتقال من الاخر الى العالم الموضوعي : ان الاخر المعطى لي في تجربة حضور النظير ، يعني ان هناك وجوداً مشتركاً بين الآنا والاخر ، يتمثل في وجود جسم الاخر واناه النفسي الطبيعي المزاوج لوجود جسمي واناي الخاص بي . وان حضور النظير كذاتية غريبة

داخل ذاتيتي الخاصة ، قد يثير بعض الاشكالات الغامضة التي من اهمها وجود هـوة بين الدائرة الاصلية لجسمي الخاص والدائرة الاولية لجسم الاخر المنفصل عني والموجود هناك في العالم الموضوعي والحاضر ايضاً عندي بالنظير . كيف اذن يمكنني ان اعبر هذه الهوة بين الدائرتين لكي احقق التطابق الذاتي بين الانا والاخر ، بحيث تصبح لي تجربة صحيحة عن الحضور الاصلي للاخر ؟ ان اتحاد الاخر بالانا يجعلهما يؤديان وظيفة مشتركة هي الادراك ، الذي يجعل في نفس الوقت الانا حاضراً بشخصه والاخر حاضراً بالنظير ، والذي يعطينا شعوراً عاماً بانه حاضر بشخصه وهنا يجب ان نميز من جهة الموضوع القصدي بين المدرك الفعلي في الواقع ، والفائض عن الادراك ، دون ان يدرك ولكنه في نفس الوقت يكون « موجوداً مع » هذا الادراك ومن اجله . وهذا الامر يستتبع ان كل ادراك من هذا النوع يتجاوز ذاته ، ويضع في هذا الادراك اكثر مما في المعطى بشخصه واكثر من الشيء الذي يجعله حاضراً بذاته في الواقع القائم امامي والمدرك في شعوري . وفي هذه الحالة يصبح وجود جسم الاخر في الدائرة الاولية للانا بمثابة اشارة الى النظير ، ممـا قد يـوحي شكلياً بـان اناي العيني وانـا الاخر منفصلان . الا ان الحقيقة ليست كذلك بسبب وجود علاقة تزاوج بينهما تـرجع الى عـامل الادراك الترابطي Associative Apperception الذي يوحد بين جسمي واناي النفسي من جهة ، وجسم الاخر واناه النفسي من جهة اخرى « فالفاعلية المباشرة لهذا الانا في هذا الجسم هناك ، وفعله غير المباشر بواسطة هذا الجسم على الطبيعـة التي يدركهـا ، اي نفس الطبيعة التي يختص هو هناك بها ، والتي هي ايضاً طبيعتي الاولية ، يجعلهما الانا حاضرين بالنظير . انها نفس الطبيعة ولكنها معطاة في حالة (كأنني) انا في مكان هذا البدن الجسمي الاخر . والجسم هو ذاته يكون معطى لي بوصفه هناك ، ومعطى له بوصفه كجسم مركزي ، ومجموع طبيعتي يكون هو نفس مجموع طبيعة الاخر » (التأمـلات ص ٢٥٣) وبذلك تتحقق الهـوية ويتم التطابق بين طبيعتي الاولية والطبيعة التي يتمثلها الاخرون ، ونكون قد اجتزنا الهوة الظاهرية السابقة بين الانا والاخر او بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي ، ويصبح من حقنا « ان نتكلم هنا عن الادراك الحسي للاخر ، وبالتالي عن الادراك الحسي للعالم الموضوعي ، اي الادراك من حيث ان الاخر يكون هو نفس الشيء مثلي » رغم ان هذا الادراك يتم في دائرة اختصاصي فقط . وفي نفس الوقت يكّون الاخر في ذاته وبتجربته القصدية غير المباشرة كل ماهو خاص بي ، وذلك بوصفي موجودا حقيقياً في العالم الموضوعي .

وهكذا يصبح كل موضوع طبيعي ـ بما في ذلك الاخر ـ مدركاً في شعوري وقائماً في دائرة

اختصاصي الاولية ، عندما تكون عندي تجربة قصدية عنه ، سواء كانت مباشرة او غير مباشرة ، ويحضر فيها بذاته او بنظيره . وبذلك يتكون العالم الموضوعي في البناء الداخلي لشعوري الذاتي . ولايصبح لغزاً انني استطيع ان اكون في ذاتي انا ، انا آخر . وبمعنى اكثر عمقاً ، انني استطيع ان اكون في مونادي موناداً آخر وادركه على نحو دقيق بوصفه الاخر ، بعد ان تحققت الهوية بينهما بالتأليف وعامل الادراك الترابطي . واذا كانت المونادات من الناحية الواقعية منفصلة عن بعضها بسبب الطابع المكاني الانفصالي للاجسام ، الا ان كل موناد منها موجود ، وهذا الوجود يمكن ان يتحد قصدياً في المجال المتعالي لذات الانسان ، ويتحقق نوع من الاشتراك بين هذه المونادات وفقا لطبيعة الانسان نفسه « فان معنى الاشتراك بين الناس ، ومعنى كلمة انسان ، من حيث انه في الاصل فرد وعضو بالذات في المجتمع .... يستلزم ان يكون هناك وجود متبادل بين الواحد والاخر .... وانني ارى على السواء ان تكثّر الاخرين يدرك على نحو متبادل بوصفهم الاخرين ، وبالتالي يمكنني ان ادرك كل واحد من الاخرين لابوصفه الاخر المفرد ، بل بوصفه متعلقاً في الوقت نفسه تعلقاً مباشراً بذاتي انا » (التأملات ص ص ٢٦١ ـ٢٦٢) ويترتب على هذا الاشتراك بين المونادات الانسانية ، اشتراك اجتماعي يتكون في العالم الموضوعي وفي درجات متفاوتة وفي حلقات متتالية ، تبدأ من التكوين البيئي للانسان ، ثم ثقافة مجتمعه ، ومن بعدها ثقافة المجتمعات الاخرى الغريبة عنه ، التي تكون مفتوحة امام ادراكه القصدي . وبذلك يتحقق الاشتراك العام والارتباط الكلي بين مختلف الافراد في المجتمع الانساني ، الذين يمثلون الاخرين بالنسبة لاناي الذاتي ، الذي هو بدوره عضو في هذا المجتمع الكبير .

(د) البيان او الايضاح القصدي لتجربة الاخر : والان اصبحنا في موقف يسمح لنا بالتأكيد مرة اخرى على ان المثالية المتعالية للانا ، ليست مذهبا في الانا وحدية ، خاصة بعد اثبات امكانية معرفة الذات للاخر ، وبعد كشف قدرتها ايضاً على ادراك العالم الموضوعي عامة ، وذلك رغم « اننا لم نترك في اية لحظة الموقف المتعالي ، اي موقف التعليق (الفينومينولوجي) ولم تكن نظريتنا عن التجربة الغريبة للاخر تهدف الى بيان معنى وضع الاخر بالنسبة لنا ، والوجود الحقيقي للاخرين ، وذلك ابتداء من العمل (المكون) لهذه التجربة ومن عمليات التأليف المتفقة معها » (التأملات ص ٢٨٦) واذا كان الموقف الطبيعي الوضعي قد اثبت بوضوح انني لاادرك ذاتي وحدها فقط بتجربتي الخاصة ، وانما ادرك في

ثناياها الاخر بواسطة صور خاصة للتجربة . فقد اظهر الايضاح الفينومينولوجي المتعالي اثبات هذه الحقيقة لكن على اساس بديهي واكثر يقينا ، حيث استطيع ـ بعد التعليق ـ ان اتوصل الى الانا المتعالى في صورته الخالصة وآفاقه اللانهائية الخصبة ، وقدرته على ادراك ذاته بذاته في وجوده الاولي الخاص به ، وكذلك اتمكن من ادراك الاخر والعالم الموضوعي من خلال هذا الانا المتعالي وبواسطة التجارب القصدية ، رغم انها لاتعطي لنا هذا الاخر بذاته ومباشرة ، وانما تعطيه لنا في بداهة التجربة الخارجية وغير المباشرة ، اعتماداً على حضور النظير وعامل المزاوجة والادراك الترابطي .

انني بعد موقف الرد الفينومينولوجي وانكشاف الانا المتعالي ، اجد العالم قد تحول الى مجرد ظاهرات قابلة للادراك القصدي . وعند ما اشرع في عملية الادراك اجد في البداية انه « ينقصني قبل كل شيء فهم وجودي الاولي ودائرة مايخصني بالمعنى الصريح ، وما (يتكون) بصفته تجربة عن الاخر في هذه الدائرة وبوصفه غريبا عني ، اي بوصفه حاضراً بالنظير وهو ليس معطى ولايمكن ان يكون معطى لنا على نحو اصلي . ويجب علي كذلك قبل كل شيء ، ان ابين مايخصني على نحو خاص ، حتى يمكنني ان افهم ان غير الخاص انما هو ايضاً يكتسب معناه الوجودي من الخاص ، لاسيما بالنظير » (التأملات ٢٨٧) وهكذا تصبح الحقائق كلها مؤسسة في ذاتي المتعالية على بديهيات يقينية مطلقة ، وتنبع منها مختلف المعارف الممكنة سواء الخاصة بي ذاتياً ، او المتعالية بالعالم الموضوعي بعد رده الى دائرة اختصاص ليصطبغ باليقين المتعالي .

ويلاحظ هنا ان هذا الجهد المبذول بصورة متكررة لبيان وايضاح تجربة الاخر من خلال الانا ، يرجع الى ماسبق ذكره عن صعوبة اجتياز الهوة بين العالم الذاتي المتعالي الداخلي ، والعالم الموضوعي الطبيعي الخارجي ، ومحاولة تبرير ادراك الاخر والمعرفة الموضوعية في صورة تكون متناسقة مع المقدمات الاولى للرد الفينومينولوجي وما يتضمنه من تعليق للحكم ، والرد الصوري وما يستتبعه من ادراك للماهيات . بالاضافة ايضاً الى محاولة نفي شبهة « الانا وحدية » عن المثالية المتعالية ، وكذلك محاولة استبعاد كل تهويمات ميتافيزيقية قد يشتبه في وجودها داخل ثنايا هذا الجهد المعرفي . وهكذا يكون « مظهر (الانا وحدية) قد تبدد ، على الرغم من صحة ان كل ماهو موجود لذاتي لايمكن ان يستمد معناه الوجودي الا مني انا في دائرة شعوري . ان هذه المثالية تظهر لنا بوصفها مونادولوجيا ، على الرغم من اصداء الميتافيزيقا الليبنتسية التي توحي بهذه المثالية على النحو الذى اردناه ، فانها تستقي

مضمونها من البيـان (الفينومينـولوجي) الخالص للتجـربة المتعـالية التي اظهـرها الرد المتعالي .... ان البيان (الفينومنيولوجي) ليس في الحقيقة شيئاً مثل البناء الميتافيزيقي ، وليس نظرية تستخدم ـ بصورة خفية او مكشوفة ـ التصورات والاحكام السابقة للميتافيزيقا التقليدية . انما هو يتميز عنها بصورة قاطعة ، لانه لايستخدم غير معـطيات (الحـدس) الخالص ، وهو مجرد بيان نحو المعنى الذي يملؤه (الحدس) على نحو اصلي . وفيما يختص بالعالم الموضوعي ..... فان البيان (الفينومينولوجي) ـ ولا نعلم كيف نبرز ذلك بصورة اكثر وضوحاً ـ لايفعل اكثر من بيان المعنى الذي يكون لهذا العالم بالنسبة لنا قبل كل فلسفة ، والذي يتضح لنا في تجربتنا » (التأملات ص ٢٨٨) ونحن نجد في هذه الفقرة المطولة التي جاءت قرب نهـاية التـأمل الاخـير عن الذاتية المتصلة ، تلخيصـا شامـلاً لاهداف المنهـج الفينـومينولوجي ، والصعـوبات التي تعتـرض تحقيقها ، ومحـاولة التأكيـد ـ من جـانب « هوسرل » ـ على انه امكن التغلب على كثير منها . مع الاعتراف في نفس الوقت بعدم القدرة على القضاء على كل هذه الصعوبات تماماً .

واخيراً ، بعد ان اقتحمنا مجال الانا المتعالي واوغلنا في حقل التجربة المتعالية ، ومـا يرتبط بهما من عمليات تأليفية وبنائية ، بالاضافة الى المسائل التكوينية المتعلقة بالانا المتعالي ، وبيان دوره كذاتية متصلة في ادراك الاخر والعالم الموضوعي ، اعتماداً على قصدية الشعور وبواسطة التجارب القصدية المباشرة وغير المباشرة . بعد هذا كله فان الامر اصبح يحتاج الى مزيد من التوضيح لبيان الخصائص المميزة لقصدية الشعور هذه ، بمختلف تجاربها وشتى خصائصها ، التي يتم في ثناياها حدس الماهيات الخاصة بالاخرين والعالم الموضوعي ، وكيف تتأسس عليها المبادىء اليقينية التي تنبثق منها المعرفـة الصحيحة والعلم الكـلي في صورة مطلقة .

« الفصل الثالث »

القصدية الفينومينولوجية والعودة الى العلم الكلي

١ ـ الطبيعة القصدية للشعور .

٢ ـ خصائص الفعل القصدي .

٣ ـ التحليل القصدي وحدس الماهيات .

٤ ـ العودة من القصدية الى العلم الكلي .

١ ـ الطبيعة القصدية للشعور .

(أ) الشعور الحي وخاصيته القصدية : وجه « هوسرل » جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا لتحقيق غاية اساسية هي « الكشف عن بداية جذرية للفلسفة ، والتي ـ تكرارا للجملة الكانطية ـ يمكن بواسطتها ان تقدم الفلسفة نفسها كعلم » (مقدمة ترجمة افكار ص ٢٨) ، وهذه البداية الجذرية من وجهة نظر « هوسرل » تتمثل في « الشعور » ، لذلك اصبح من ضمن تعريفات الفينومنيولوجيا انها علم الشعور . وليس المقصود هنا الشعور الحسي الجزئي المتعين في الانسان الفرد ، والذي اختص علم النفس التجريبي بدراسته وانما المقصود هو الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية ، التي تظهر بعد عملية الرد الفينومينولوجي . فالشعور الطبيعي الاول متغير من فرد الى اخر ، ولايستند الى اساس يقين ثابت بينما الشعور المتعالي الثاني يتسم بالحيوية المستمرة ، ويمثل الخلفية اليقينية لمختلف الحقائق المطلقة ، التي لابد ان يرتد اليها الشعور الطبيعي ليستمد منها شرعية وجوده اليقيني .

والشعور في طبيعته الاصلية شفاف ودائم الامتلاء ، نظراً لتميزه بصفة القصدية المرتبطة بالشفافية « ان الشعور بشيء لايعني ان نفرغ الشعور من هذا الشيء ، بل ان نجعله يتجه اليه ، حيث ان كل الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجه الادراك نحوها تلقائيا » (مقالة دائرة المعارف البريطانية ج ١٧ ص ٦٩٩) وهذا الفعل القصدي المميز للشعور ، يمكن اكتشافه بالتفكير التأملي حينما ينعكس الفكر على ذاته ليتأمل احواله الخاصة وتجاربه المتعالية ، وحيث يتأكد ان الشعور لابد ان يكون شعوراً بشيء ما اعتمادا على فعل القصدية . بل ان اللغة في صورتها العامة ادركت هذه الخاصية « حيث نقول : كنت افكر في شيء ما ، كنت منزعجا من شيء ما .... الخ » لذلك اصبح الامر يحتاج الى تأسيس علم نفس فينومينولوجي جديد ، يكون هدفه « الاختيار النسقي المنظم لانماط واشكال التجربة القصدية ، ورد مكوناتها الى مقاصدها الاولية ، باعتبارها الخلفية الثابتة التي تؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة (نفس المكان) .

وفي مجال التجربة القصدية نجد ان الادراك هو اشارة الى موضوع ما ، او شعور بشيء دائم ما كشجرة التفاح المزهرة مثلاً . ويصبح من الضروري هنا وجود ارتباط دائم بين

موضوع الادراك من جهة ، وفعل الادراك من جهة اخرى ، باعتبار انهما محورا التجربة القصدية (افكار ص ٣٦٢) تلك التجربة التي سوف تخضع للتحليلات الماهوية لاكتشاف مقاصدها البعيدة والقائمة في ثنايا الشعور ، سعيا للوصول الى الحقائق المطلقة في اصولها اليقينة الثابتة . وعلى هذا تصبح القصدية « هي الطابع الاساسي لحياتي النفسية ، انها الخاصية الواقعية التي اختص بها كانسان ـ وكذلك كل انسان ـ في بطوني النفسي الصرف ... ان كل ماهو موجود لذاتي وله قيمة عندها ـ وعند كل انسان عامة ـ يكون موجوداً وله قيمة في داخل شعوري الخاص .... » (التأملات ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣) وبذلك تكون قصدية الشعور هي الاساس الجوهري الذي قامت عليه الفينومينولوجيا ، حتى ان « مارلو بونتي » اكد في مقدمة « فينومينولوجية الادراك الحسي » على ان القصدية تعتبر الاكتشاف الرئيسي للفينومينولوجيا ، خاصة بعد ان تطورت وارتبطت عند « هوسرل » بفكرته عن الردود (ص ٢٢) .

(ب) القصدية ومحاولة القضاء على ثنائية الواقع والفكر : ظلت الثنائية الفلسفية تسيطر على التفكير الفلسفي منذ العصور القديمة وحتى وقتنا الحاضر ، وكان الفلاسفة يتخذون منها موقفاً واضحاً ومحدداً ، خصوصاً من حيث الانحياز الى احد طرفي هذه الثنائية ، ثم الانطلاق منه في بناء المذهب الفلسفي بطريقة نسقية محكمة . وقد امتدت الثنائية الى نوعيات كثيرة من مجالات التفلسف ، واصبحت تدور حول محاور متعددة من امثلتها الواقع والفكر ، الموضوع والذات ، الظاهر والباطن ، المادة والروح ، وغير ذلك من محاور اخرى ترتد كلها في طبيعتها الاصلية الى محور اساسي يتمثل في التقابل بين عالم الواقع الخارجي وعالم الفكر الداخلي .

وكانت ابرز المشكلات التي ترتبت على الانحياز الى احد طرفي الثنائية ، صعوبة ربط هذا الطرف بالطرف الاخر المقابل له بطريقة مقنعة (ميد ، هنتر : الفلسفة ، انواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ص ٢١٦) فمثلاً حين يبدأ الواقعيون انطلاقهم الفلسفي من عالم الطبيعة المادي الخارجي ، يحاولون قدر استطاعتهم ان يردوا عالم الفكر المعنوي الى هذا العالم الطبيعي . وكذلك الحال بالنسبة للمثاليين الذين يجتهدون في رد الواقع الى الفكر بشتى الحجج الممكنة ، والمشكلة الاساسية هنا تكمن في صعوبة عملية رد اي طرف الى الطرف الاخر بطريقة مقنعة ، رغم ان اصحاب كل طرف يظنون انهم نجحوا في تخطي الهوة بين الطرفين المتقابلين في هذه الثنائية .

وعندما جاء « هوسرل » وجد ان التقابل بين الواقع والفكر اتسع مداه واتخذ شكل خصومة فلسفية بين انصار كل طرف ، فأراد هو ان يتحرر من هذا التقليد الفلسفي الذي كان منتشراً في تاريخ الفلسفة من حيث الانحياز الى احد طرفي الثنائية ليبدأ منه سعيه الفلسفي . لقد رفض تماما ان يكون نقطة انطلاقه ايا من الموقف الطبيعي او الموقف المثالي ، واراد ان يعلو الى مجال اخر محايد يجمع فيه هذين الطرفين المتقابلين معا في وحدة متكاملة وبطريقة فلسفية مقنعة ، تنتهي في ظلها الخصومة السابقة ، ويصبح الطرفان فيها حقيقة واحدة هي التي ستكون اساس الانطلاق الفلسفي لبناء الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني .

وكان هذا المجال المحايد الذي يرتفع الى أعلى من الموقفين الطبيعي والمثالي معا ، هو الشعور الكلي الخالص وليس الشعور الفردي التجريبي ، وذلك في صورته القصدية المتعالية ، والذي اصبح نقطة الانطلاق الجديدة التي تجمع في ثناياها كلا من الواقع والفكر في وحدة شعورية حية ، دون اي انحياز الى احد الطرفين . لقد اراد « هوسرل » ان يحل مشكلة الواقعية والمثالية وايهما اسبق من الاخر ، فجعل الشعور شفافاً قصدياً بحيث لايمكن ان يقوم الا اذا اشتمل في داخله على المدركات التي تعطيه صفة الوجود ، والتي بدونها ينعدم وجوده ، ولايصبح شعوراً اطلاقا ، وكذلك الحال بالنسبة للاشياء الخارجية القائمة في العالم الطبيعي ، فانه لايكون لها معنى صحيح ولا وجود حقيقي الا اذا قصدت الشعور واندمجت فيه ، لانها بطبيعتها موجودة لاجل ان ندركها ، اي ان هناك احالة قصدية متبادلة بين الشعور الداخلي والاشياء الخارجية ، بحيث ان كلا منهما يقصد الاخر ليلتحم معه في وحدة شعورية متعالية تقوم على مبدأ قصدية الشعور وشفافيته .

ويلاحظ ان « هوسرل » رفض ان يرتكز على احد طرفي الواقع او الفكر ، ثم يستقطب اليه الطرف الاخر ويبرر عوامل وجوده وانبثاقه من الطرف الاول ، مثلما يفعل غالبية الفلاسفة في هذا الشأن ، وانما اراد في محاولته التوفيقية ان يعلو الى موقف جديد ومحايد هو الشعور القصدي الذي يجمع بين الطرفين المتقابلين ـ الواقع والفكر ـ في وحدة متكاملة لاتكون فيها اولوية او افضلية لاحدهما على الاخر ، بل اصبح الشعور هنا نفسه الذات والموضوع معاً ، وبمعنى اخر الذات والموضوع وجهين متماسكين لحقيقة واحدة هي الشعور . وهذا الامر يستتبع ان المعرفة لايمكن ان تقوم اطلاقاً الا بتلاحم هذين الوجهين في وحدة الشعور القصدي الحي . والارتكاز على قصدية الشعور يؤدي بالانسان الى مواجهة الاشياء ذاتها دائماً ، كما « ان الحضور مع » الاشياء يعني معايشتها كما تظهر حية في ثنايا افعال الشعور القصدي ،

ومن ثم يتحقق في هذه الحالة التفسير الصحيح للمعرفة عند « هوسرل » بطريقة محايدة دون انحياز الى احد طرفي الثنائية التقليدية (ڤال ، جان : طريق الفيلسوف ، ترجمة احمد حمدي ص ٢٩١) وهكذا فان قصدية الشعور تعتبر الاساس الذي اعتمد عليه « هوسرل » في محاولته تخطي ثنائية الواقع والفكر ، وهي الركيزة التي قامت عليها الفينومينولوجيا في صورتها الماهوية المتعالية

(ج) تطور فكرة القصدية عند « هوسرل » : اذا كانت فكرة القصدية قد انتقلت من فلسفة العصور الوسطى ـ عن طريق « برنتانو » ـ الى « هوسرل » في العصر الحاضر ، مثلها في ذلك كمثل غيرها من الافكار الفلسفية الاخرى المنتشرة في وقتنا الحالي ، الا انها اتخذت شكلاً جديداً على يدي « هوسرل » لم يكن موجوداً عند السابقين عليه او المعاصرين له ، حيث عالجها بطريقة جديدة ووضعها في بناء فلسفي مبتكر ، وأصبحت تختلف في خصائصها عما كانت عليه عند « برنتانو » وذلك كما اوضحنا هذا الامر سابقاً[٣٢] ، بل وان نفس هذه الفكرة عن القصدية تطورت وفق مراحل تطور فلسفة « هوسرل » دون ان تظل جامدة طوال حياته الفكرية ، وكانت بدايتها عنده في « فلسفة الحساب » (المرحلة الرياضية) ثم اتخذت بعد ذلك شكلاً جديداً في « ابحاث منطقية » (المرحلة المنطقية) واخيراً اصبحت لها خصائص أكثر عمقاً واتساعا في « افكار » و « تأملات » (المرحلة الفينومينولوجية) .

تناول « هوسرل » فكرة القصدية في « فلسفة الحساب » اثناء بحثه في طبيعة الاعداد ودراسته لمحتوى المعرفة الحسابية ، خاصة مسائل التكوين العددي والربط الجمعي . وكانت المشكلة الاساسية التي تعرض لدراستها تنصب على مفاهيم الكثرة والوحدة العددية ، ومحاولة تفسيرها اعتماداً على فكرة جديدة عن البنية الارتباطية للشعور ، والتي تختلف جوهريا عن طريقة الوصف البسيط لاحداث الواقع . وفي هذا المجال وجد « هوسرل » ان فكرة القصدية يمكنها ان تقدم تفسيراً نفسيا لكيفية تحقق الوحدة الداخلية للتكوين العددي ، بواسطة ربط المجال الخارجي للموضوعات الكثيرة والمتعددة بفعل الادراك الشعوري الداخلي المتوحد ، وباعتبار ان هذه العملية في جوهرها ذات طبيعة نفسية وترتد الى اساس تجريبي (هيدفيج ، كلاوس : القصد ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجي ، مارس ١٩٧٩ ص ٣٣٥) وحيث ان الشعور عند « هوسرل » كان في هذه المرحلة الرياضية النفسية الاولى

تجريبيا ، لذلك اصبح تفسيره ايضا تجريبيا لمفهوم الارتباط الجمعي الذي يقوم بعملية الربط بين جزئيات العالم الخارجي وتجميعها في وحدة شعورية داخلية . وقد ترتب على ذلك ان اصبحت قصدية الشعور هنا ذات طبيعة نفسية محدودة ، تصطبغ بالسمة التجريبية الجامدة .

لكن « هوسرل » تراجع بعد ذلك عن هذه النتائج النفسية التجريبية ، وجعل قصدية الشعور تأخذ شكلاً أكثر عمقاً في المرحلة المنطقية . وهو يقول في مقدمة الجزء الاول من « أبحاث منطقية » (ص ص ٤٢ ـ ٤٣) انه لم يصبح راضياً عن النتائج السابقة التي توصل اليها في « فلسفة الحساب » ، وانه تحول الى دراسة المنطق ليتوصل الى مبادىء عقلية ثابتة وذات طبيعة كلية ، بحيث يمكن ان تؤسس عليها المعرفة الانسانية عامة ، وان هذا الامر دفعه لاعادة دراسة علاقة الذات بالموضوع من منظور عقلي جديد . وقد ترتب على هذا التحول ان فكرة القصدية بدأت تأخذ شكلاً عقليا مغايراً لطبيعتها النفسية التجريبية السابقة . وفي محاولة « هوسرل » تطوير المنطق وادماج المشكلات النفسية في المشكلات المنطقية ، مع اضفاء الطابع الحيوي على الشعور الادراكي بدلاً من الطابع التجريبي النفسي الجامد ، نراه يقدم فكرة القصدية باعتبارها خبرة حية معاشة ، تؤدي دوراً حيويا ومستمراً في ربط الذات بالموضوع داخل الشعور . وبذلك اصبحت « الخبرة القصدية الحية » هي الطريق الذي يؤدي الى حل مشكلات المعرفة وتأسيسها على مبادىء يقينية مطلقة (هيدفيج ، كلاوس : المرجع السابق ص ٣٣٨) وقد ترتب على هذا التحول في طبيعة القصدية في المرحلة المنطقية عند « هوسرل » انه شرع هنا فقط في انتقاد رأي « برنتانو » عن القصدية في صورتها النفسية التجريبية الجامدة التي اخذها عنه في المرحلة الرياضية السابقة ، ثم تخلى عنها حاليا ، ليجعلها تقوم على تفسير حيوي جديد يرتد الى الخبرة الشعورية المعاشة ، والتي لم ينتبه « برنتانو » من قبل الى خصوبتها الدائمة وامكانياتها اللامحدودة .

وبعد ذلك اخذت فكرة القصدية عند « هوسرل » طابعاً فلسفيا اكثر جدة وابتكاراً ، ابتداء من « افكار » وانتهاء بـ« تأملات » (المرحلة الفينومينولوجية) حيث كانت الفينومينولوجيا قد اكتمل نضجها ، وتحددت معالمها بصورة اوضح عند « هوسرل » واتجه بها في الطريق المتعالي واقامها على التحليلات الماهوية للشعور القصدي الحي . وفي هذه المرحلة الاخيرة ربط « هوسرل » بين قصدية الشعور وكل من الردود المتعالية والصورية ، في محاولته حل مشكلة المعرفة والعلو الى مافوق الموقف الطبيعي والموقف المثالي معاً ، باعتبار ان الشعور

مجال محايد ، وان القصدية عملية حيوية مستمرة تستهدف ربط الذات بالموضوع في وحدة ماهوية متعالية ، يمكن ان تؤسس عليها كل المعارف الصحيحة الممكنة ، والتي تستند فيها الى مبادىء يقينية مطلقة تقوم في ثنايا الشعور الحي . من هذا المنطلق القصدي الجديد ، شرع « هوسرل » في تحليل الشعور من حيث افعاله وموضوعاته ، واختراق نطاق الذاتية المتعالية وحدس الماهيات اعتماداً على التحليل القصدي الماهوي للمعرفة ، محاولاً تأسيس العلم الكلي اليقيني الذي سخر جهوده لتحقيقه . وسوف نقتصر في عرضنا التالي هنا لخصائص القصدية على صورتها التي انتهى اليها « هوسرل » في المرحلة الفينومينولوجية .

٢ ـ خصائص الفعل القصدي

(أ) القصدية فعل وموضوع ملتحمان : اذا كان الشعور بالضرورة شعوراً بشيء ما ، واذا كان الشيء موجوداً لاجل ان يدركه الشعور . لذلك فان النتيجة المترتبة على هاتين المقدمتين تقتضي بالضرورة ان تكون القصدية المميزة للشعور مركبة من فعل يدرك وموضوع مدرك ، لانه لايوجد فعل قصدي مستقل بمفرده وخال من الموضوع ، كما لايوجد شيء مستقل بذاته ولايكون موضوعاً لفعل الادراك القصدي ، وانما الفعل والموضوع في القصدية بمثابة الوجهين المتلازمين للعملة الواحدة ، لكنهما هنا يلتحمان معاً في وحدة شعورية حية لاتنفصل عراها الداخلية اطلاقا ، رغم اختلاف الفعل عن الموضوع ومغايرته له « فكل فعل من افعال الشعور يتجه الى موضوع يغايره ، قد يكون هذا الموضوع شيئا ماديا ، وقد يكون ماهية عقلية ، وقد يكون احدى معطيات الانفعال او التخيل او التذكر ... الخ ، ولكنه على اي حال يمثل شيئا مغايراً للفعل الذي يتم به الشعور او التصور او التذكر او التخيل ، ووجود هذا الموضوع امام الشعور هو الذي يضمن لنا عدم تقوقع الشعور » (يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص ٢٦٣) .

وفي سبيل التفرقة بين فعل القصد وموضوعه ، استخدم « هوسرل » مصطلحين يونانيين قديمين ، يميز كل واحد منهما احد جانبي القصدية ، الاول هو Noesis (الصفة Noetic) ويطلق على فعل الادراك العقلي الذي يتجه صوب اي موضوع بقصد ادراكه واحتوائه في الشعور . اما الثاني فهو Noema (الصفة Noematic) ويطلق على المحتوى الذي يكون موضوعاً لفعل الادراك القصدي المرتبط بالشعور . وسوف نطلق على الاول في العربية اصطلاح

« فعل الادراك القصدي » ، والثاني « موضوع الادراك القصدي » ، وفي حالة الاختصار ، نكتفي باستخدام كلمتي فعل وموضوع القصد[٣٣] .

والتحليل القصدي ينصب في جوهره على تحديد العلاقة بين هذين الطرفين المتلاحمين : فعل الادراك وموضوعه ، والشعور عند « هوسرل » في ارتباطه بالقصدية ينقسم الى نوعين : محايد وواضع (افكار ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨) فالشعور المحايد Neutral Consciousness هو شعور لم يبدأ بعد في عملية تحليل القصد المتبادل بين الفعل والموضوع . اما الشعور الواضع Posital Consciousness فهو الشعور الذي بدأ فعلاً في تحليل عملية الادراك القصدي لمختلف الظواهر المعرفية (التذكر والتخيل وغيرها) والعملية (الادراك والرغبات والميول وغيرهما) بغرض اكتشاف العلاقة القائمة بين فعل القصد وموضوعه . ويلاحظ في هذا الشأن ان فعل القصد يمثل حقيقة اساسية وأصيلة ، بينما موضوع القصد ليس حقيقة في ذاته وانما هو مجرد تابع . ولعلنا نذكر المثال السابق لادراك الشجرة المزهرة (أفكار ص ٢٥٨) حيث نجد ان عملية ادراكنا للشجرة بواسطة الفعل القصدي ، هي في جوهرها واقعة حقيقية واساسية نقوم فيها بتركيب الموضوع القصدي في شعورنا ، وهو الشجرة المدركة ، التي لاتكون بمفردها حقيقة اساسية ، وانما هي تابعة للفعل القصدي ، رغم انها ملتحمة به ، وذلك لان الموضوع القصدي دائم التغير والتبدل . لكنه عندما يلتحم بفعل الادراك ، وخاصة بعد الرد الماهوي ، يتحول الى ماهيات خالصة تتسم بالثبات واليقين ، داخل الشعور المتعالي بعلاقات اولية وضرورية يمكن اخضاعها للتحليل الماهوي .

وما دام الشعور القصدي يتكون من فعل وموضوع ، لذلك انقسم الوصف الفينومينولوجي ايضاً الى قسمين اساسيين : وصف لفعل الادراك الذي يمثل الجانب الذاتي للخبرة المعاشة ، ووصف آخر لموضوع الادراك الذي يمثل الجانب الموضوعي لنفس الخبرة المعاشة ، والهدف من هذا الوصف وما يرتبط به من تحليل هو كشف العلاقات الداخلية التي تربط فعل الادراك بموضوعه في مجال الشعور القصدي . ويوجه « هوسرل » عناية خاصة لدراسة فعل القصد باعتباره يمثل الحقيقة الاساسية في عملية الادراك ، بينما يدرس موضوع القصد باعتباره تابعاً لهذا الفعل القصدي الاصلي . ويرى ان كل الاشكال المختلفة لفعل القصد ، رغم تنوعها فيما بين المعاني والعواطف والارادة وغيرها ، الا انها تشترك كلها في كونها افعالا واضعة تدور حول محور اعتقادي اطلق عليه « هوسرل » المصطلح اليوناني

القديم Doxa (افكار ص ص ٢٩٨ ، ٢٩٩) ويقصد به الاعتقاد الظني الذي يشير الى انشطة الذهن التي تتراوح حقيقتها بين اليقين والاحتمال والشك ، دون المساس بالحقيقة الاساسية لفعل الادراك القصدي ذاته ، والذي يعتبر يقينا اصليا ثابتاً . وذلك لان كل انشطة الفكر واحكامه تخضع لهذا الاعتقاد الظني باعتباره احد اساليب الفعل الادراكي ، اكثر من كونه صفة نابعة من الموضوع المدرك نفسه .

(ب) القصدية عملية ترقب شعوري مستمر : ان التلاحم السابق بين فعل القصد وموضوعه ، يستتبع وجود سمة اخرى للقصدية تتمثل في انها عملية ترقب مستمر Con-tinuous Protention يكون فيها الشعور بكل افعاله الادراكية على أهبة الاستعداد باستمرار لان يقتنص الموضوعات التي تظهر في مجال هذا الشعور وفي آفاقه القصدية ليحيلها الى مدركات ذاتية تتسم بالطابع الماهوي (التأملات ص ١٥٥) ان شفافية الشعور تعني بالضرورة انه في حالة ترقب مستمر لادراك اي موضوع يظهر امامه في نطاق الادراك الممكن . وحيث ان الشعور لابد ان يكون شعورا بشيء ما ، وحيث ان كل الاشياء المحيطة بالشعور في حالة سيلان مستمر وتدفق دائم ، لذلك تصبح افعال الادراك الشعوري في وضع ترقب تلتقط فيه باستمرار الموضوعات التي تدخل في آفاقها الادراكية ، دون ان تتركها في وضعها الطبيعي الخارجي المستقل . ويمكن تشبيه فعل الادراك القصدي هنا بـ« المغناطيس » الذي لابد ان يجذب اليه كل المعادن التي تظهر في مجاله الطبيعي ، لكن يزيد على هذا التشبيه ان فعل الادراك القصدي في مثل هذه الحالة ، هو الذي يتجه تلقائيا قاصداً الاشياء ذاتها ، مثلما ان الاشياء تتجه قصديا نحو الشعور بمجرد ان تظهر في مجاله الخاص لتصبح موضوعات لافعاله الادراكية . لذلك فان هذه الخاصية القصدية المتبادلة بين الفعل والموضوع تعني ان افعال الشعور القصدي هي دائماً في حالة ترقب مستمر لكي تمارس وظيفتها الطبيعية في الادراك ، الذي يؤدي الى امتلاء الشعور بالمدركات المستمرة والموضوعات المتغيرة .

ويوجد لكل حالة شعورية افق ادراكي يتغير تبعاً لتغير صلات هذه الحالة بالحالات الشعورية الاخرى من جهة ، وطبقاً لتغير موضوعاتها المدركة في هذا الافق القصدي من جهة اخرى . وكل هذه التغيرات المتتالية في مجال الادراك الشعوري ، وقدرتنا على ادراك الحالات الجديدة المستقلة في ارتباطها بالحالات السابقة ، يقتضي بالضرورة ان يكون فعل الادراك القصدي ـ من خلال عملية الترقب المستمر ـ هو الذي » يحيلنا على امكانيات الشعور التي تتعلق بهذا الافق ذاته . فمثلاً في كل ادراك حسي خارجي ، تحيلنا جوانب الموضوع المدركة في

الواقع ، على الجوانب الاخرى التي لم تدرك بعد ، ونستسبقها في فعل الترقب بطريقة لا عيانية وبوصفها أوجه الموضوع التي ستأتي بعد في الادراك . وان هذا الترقب الشعوري المستمر يتخذ له معنى جديداً في كل مرحلة ادراكية جديدة » (التأملات ص ١٥٥) .

(ج) القصدية عملية ربط وتأليف : ان خاصية الترقب الشعوري للافعال القصدية ، والاحالة المستمرة الى المدركات المستقبلية التي سوف تظهر في مجال الشعور القصدي ، تعني ان القصدية تقوم بعملية ربط مستمرة Continuous Connecting سواء بين الموضوعات المدركة (بفتح الراء) والافعال المدركة (بكسر الراء) من جهة ، او بين الحالات المدركة بالفعل والحالات الجديدة المتوقعة والمرتبطة بها في التيار الشعوري من جهة اخرى . وحيث تصبح كل هذه المدركات في صورة مترابطة وتسلسل واضح له معنى مفهوم ومحدد ويمكن تقسيم الافعال القصدية داخليا الى قسمين اساسيين ، رغم ان « هوسرل » نفسه لم يفصح صراحة عن هذا التقسيم (شبيجلبرج ، هربرت : الحركة الفينومينولوجية ج١ ص ١٠٩) يضم القسم الاول الافعال القصدية الخالصة ، بينما يضم القسم الثاني افعال القصد المملوءة حدسيا ، والمجموعة الاولى من هذه الافعال هي التي تشير بطريقة عمياء الى الموضوعات القصدية عندما نفكر فيها ، حتى لو لم تكن لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن هذه الموضوعات . اما المجموعة الثانية من الافعال القصدية فهي التي تكون ممتلئة بمختلف المضامين والمدركات التي تتم بالحدس الماهوي ، الذي يضفي عليها الوضوح والتميز . وتعتبر الافعال القصدية الخالصة مجرد علامة تشير باستمرار الى امكانية تحولها الى افعال قصدية مملوءة بالمدركات الواضحة ذات المعاني المتميزة والمترابطة .

وهاتان المجموعتان من الافعال تتفقان في انهما افعال قصدية تشير الى موضوعات قابلة للادراك ، لكنهما تختلفان في طريقة الاشارة الى هذه الموضوعات ، فالاولى عملية تمهيدية تشير الى المدركات بطريقة عامة وغير واضحة بينما الثانية تحقق الامتلاء العيني للمدرك القصدي بالحدس المباشر ، وتضفي عليه الوضوح والتميز . وكلا هذين النوعين من الافعال القصدية ، يرتبطان معاً بالضرورة ، حيث يقوم الاول بعملية تمهيدية تتحقق لها التتمة بحدوث الفعل القصدي الثاني . وهذا الترابط الداخلي لافعال القصدية يؤدي الى ترابط اخر في الموضوعات القصدية الخارجية التي يتوالى ظهورها في افق الشعور وفي مجال الادراك القصدي ، حيث تنتقل من اللاتمايز الى التمايز ، ثم تتجمع مع بعضها وتتماسك في وحدة شعورية مستمرة وذات

طبيعة ثابتة ، وحيث تصبح حينئذ اساساً صالحاً لتأليف وبناء المعرفة الصحيحة .

ويترتب على عملية الربط السابق ان تؤدي القصدية وظيفة اخرى مهمة تتمثل في عملية التأليف الشعوري Synthesis لكل المدركات القصدية ، فالربط المستمر بين فعل القصد وموضوعه ، وكذلك الربط بين كل حالات الادراك الشعوري ، يضفي على شتى هذه المدركات طابعاً تأليفيا موحداً ، رغم اختلاف طبائعها وتعدد نوعياتها واستمرار تبدلها . وهذه العملية في « التأليف » يقتصر اطلاقها بهذا الاسم الاصطلاحي عند « هوسرل » على الوظيفة التي يؤديها الشعور القصدي في الربط بين الحالات الادراكية المتعالية في تيار الشعور ، وقد ذكرلنا مثالا لهذا التأليف الشعوري بعملية ادراك المكعب (التأملات ص ص ١٤٩ ـ ١٥٠) الذي رغم تغير اوضاعه وتبدل حالاته من حيث القرب او البعد ، الملمس او الحجم ، تواصل الادراك او انفصاله وتقطعه ، وغير ذلك من متغيرات اخرى ، الا ان المكعب يظل قائما داخل الشعور القصدي في وحدة تأليفية واضحة ، تتمثل في مأهيته الثابتة دون اعراضة المتغيرة . وينطبق نفس هذا المثال على بقية مدركاتنا الاخرى باعتبار ان التأليف من السمات الاساسية للشعور القصدي ، وانه هو الذي يضفي « الوحدة القصدية » على كل المعطيات المتغيرة في جزئياتها وتفردها ، لتصبح سيالا متدفقا من المدركات التأليفية المترابطة (افكار ص ١٣٥) .

(د) القصدية عمليه توضيح وهوية : ان التجربة ، من وجهة النظر الفينومينولوجية ، ليست مجرد ادراك حسي لشيء ما ، وانما تزيد على ذلك بأن تجعل هذا الشيء موضوعاً مدركا من خلال اعتقاد معين Doxa ينصب على الشيء بوصفه موجوداً ، أي ان التجربة هنا عبارة عن عملية وضع واعتقاد معا (افكار ص ٣٤٠) ومن ثم يختلط الشيء ذاته كموضوع للادراك ، بالمعتقدات النظرية والعملية المتغيرة التي نضفيها من عندنا على هذا الشيء في ثنايا التجربة ، وبذلك يفتقد الموضوع حقيقته الجوهرية الاصلية الثابتة طوال تعاملنا اليومي ، دون ان نفطن الى هذا الامر اطلاقا وانما نظل دائماً نظن ان ماندركه من موضوعات العالم الخارجي هو نفسه الحقيقة النهائية . وحيث اننا نستهدف هنا ادراك الحقيقة الاصلية الماهوية للشيء ذاته ، كما تظهر في الشعور الحي على هيئة كلية ثابتة ، لذلك يقتضي الامر ان نقوم بعملية تخليص او تنقية للشيء ذاته مما علق به من احكام اعتقادية ليست من طبيعته الاصلية ، ثم نعيد وضع الشيء ذاته في صورته الماهوية الاصلية داخل الشعور . وهذه العملية يقوم بها الانا المتعالي بعد عملية الرد الفينومينولوجي وتعليق الحكم على الاشياء موضوع الادراك ، لحين تخليصها وتنقيتها من المعتقدات العالقة بها والمغلفة لها ، تمهيداً لادراك ماهياتها الحقيقية الثابتة في عملية الرد

الماهوي .

وكل احكامنا الاعتقادية ، سواء كانت نظرية كالتذكر والتخيل ، او عملية كالارادة والميول والتقويم ، تجعل حقيقة الموضوع المدرك مطموسة المعالم ، وتخفي جوهر الشيء ذاته الذي نسعى لادراكه . لذلك فان الافعال المزدوجة للشعور القصدي تقوم بالدور الاساسي في تنقية وادراك الشيء ذاته ، انها تؤدي عملين متلازمين في وقت واحد : الاول حذف القيمة الاعتقادية من الشيء ، والثاني جعل الشيء ذاته موضوعاً للادراك ، وهو مايطلق عليه اصطلاح « التوضيع » Objectifying (افكار ص ١٢٤) وبذلك نصل الى مرحلة تتحول فيها موضوعات العالم المادي القائمة في الموقف الطبيعي الساذج الى اشياء خالصة تكون موضوعا حقيقيا للادراك القصدي ، بعد ان نحذف منها الجوانب الاعتقادية والاحكام التقويمية . بحيث لا يبقى منها الا عالم الاشياء ذاتها ، التي تصبح في هذه الحالة . موضوعاً للادراك الشعوري ، اي انها تكون قد خضعت حينئذ لعملية توضيع حدثت في ثنايا افعال القصدية .

وترتبط بالتوضيع السابق عملية اخرى فيها للشيء المدرك قصديا صفة الهوية Identifying . لن الفعل المزدوج الذي يقوم فيه الشعور بحذف الاحكام الاعتقادية والقيم العملية من الشيء ثم يجعله موضوعاً للادراك ، هذا الفعل يعطينا امكانية جديدة ومستمرة لحذف المحمولات ثم اعادة اضافتها الى الموضوع ، الذي يظل ـ رغم ذلك ـ محتفظا بهويته الاصلية وخصائصه الجوهرية دون ان يتغير او يتبدل بهذه الاضافة وذلك الحذف . فنحن نستطيع ان نضيف المحمولات التقويمية والوجدانية والعملية الى الشيء ذاته ، وفي نفس الوقت نستطيع ان نخلعها منه ثم نعود لاضافتها اليه وهكذا ، دون ان يتطرق الينا أدنى شك في حقيقة هذا الشيء ذاته باعتباره ماهية جوهرية حية تظل اصولها ثابتة في الشعور ، وتصلح لان تكون اساسا لكل معرفة اخرى يقينية ومطلقة ، بل ان الشيء ذاته في صورته الماهوية الجديدة ، يصبح معيارا ثابتا ومطلقا لكافة الحقائق الاخرى المرتبطة به ، ويمكن الرجوع اليه باستمرار بوصفه يقينا مطلقا (افكار ص ٤٠١) ومن ثم يكون الطريق ممهدا لتأسيس العلم الكلي اليقني المنشود ، الذي يقوم في جوهره على حدس الماهيات الكامنة في الشعور القصدي وجعلها معياراً يقينيا ثابتاً للحقيقة المطلقة .

٣ ـ التحليل القصدي وحدس الماهيات

(أ) السمات المميزة للتحليل القصدي : اذا كانت الماهيات الحقيقية للاشياء ذاتها كامنة في ثنايا الشعور بأفعاله القصدية ، واذا كان العلم اليقيني الصحيح هو الذي يؤسس على هذه الماهيات الاصلية التي يتم ادراكها بالحدس المباشر . لذلك فان الوصول الى هذه الغاية الاخيرة يقتضي بالضرورة تحليل الشعور القصدي بطريقة خاصة تيسر حدس الماهيات القائمة داخله وتمهد الطريق امام العلم اليقيني المنشود .

والمفهوم الفينومينولوجي للتحليل القصدي للشعور يختلف جوهريا عن مفهوم التحليل من المنظور العلمي التجريبي وكذلك المنظور الرياضي . انه ليس عملية تجريد او رد المركب الى عناصره البسيطة المكونة له ، وهو ايضاً ليس قسمة للاشياء الى عناصر اولية واخرى ثانوية ، كما انه ليس تدرجا في تفتيت الكل الى جزئياته ، وانما هو ـ رغم اشتماله على بعض هذه الجوانب ـ ابعد واعلى من تلك المفاهيم المحدودة ، واشد عمقاً واكثر اتساعاً من الاستخدامات العلمية والرياضية واليومية . ان التحليل القصدي هو العملية التي يتم فيها « الكشف عن الامكانيات التي تستلزمها الحالات الفعلية الحاصلة (الحالات الحاضرة) للشعور ، وهنا يتم من وجهة النظر الوصفية للموضوع القصدي بيان المضمون والتفسير الدقيق والايضاح الوقتي للمدلول عليه بالشعور ، اي لمعناه الموضوعي » (التأملات ص ١٥٨) ومن ثم فان التحليل القصدي يستهدف في جوهره كشف الامكانيات الادراكية الخصبة للشعور الحي ، وذلك فيما يختص بفعل الادراك القصدي من جهة ، ثم توضيح الادراك القصدي من جهة اخرى . وبذلك يكون التحليل قد انصب بطريقة مزدوجة على شقيّ القصدية : فعل الادراك وموضوعه (افكار ص ٣٦٠) .

ولا يقتصر الجهد الفينومينولوجي في عملية البيان والتوضيح على الوصف الساذج للموضوع القصدي ، ولايكتفي ايضاً بملاحظته وكشف صفاته واجزائه وخواصه ، لاننا في هذه الحالة « لن ندرك كثرات الموضوع القصدي المتضايف الى الشعور ، ولا وحدتها التأليفية التي بمقتضاها يمكن ان نشعر بنفس الموضوع القصدي المعين والموجود امامنا ـ ان صحت العبارة ـ بوصفه مدلولا عليه بهذه الطريقة او بأخرى » (التأملات ص ١٥٩) وذلك لان كل العمليات المقدمة للادراك القصدي سوف تكون في هذه الحالة خفية وغير واضحة ، رغم

اهميتها الجوهرية في التكوين المعرفي . لذلك فان التوسع في البيان الفينومينولوجي ومايرتبط به من تحليل ووصف ، سوف يجعلنا قادرين على ان نستكشف في الاشياء المدركة بيانا صريحاً للمعنى الموضوعي للقصد ، وان ندركها حدسيا ، ليس فقط بـاعتبارهـا موضـوعاً مضـافاً للشعور ، او باحالتها الى الانا افكر للتأكد من مدى مطابقتها ماهويا للموضوع المفكر فيه ، وانما يضاف الى هذا كله النفاذ بالنظرة التأملية الى الجوانب الاخرى المغفلة للفكر ، والكشف عن عمليات التأليف الشعوري وبنية الانا « التي تجعلنا نفهم ايضاً كيف ان الشعور بذاته وبحسب ثمة بنية قصدية معينة ، يجعل من الضروري ذاك الموضوع الموجود او الموصوف هكذا (يكون) مشعوراً به ، وله هذا المعنى المعين في الشعـور » (التأمـلات ص ١٥٩) ويمكن الدخـول الى مجال التحليـل القصدي وفق معنـاه السـابق ، من خـلال علم النفس الفينومينولوجي الذي يستهدف تحقيق هذا الغرض ، بالاضافة الى امكان الوصول اليه ايضاً من خلال اي علم وضعي ، فقط يقتضي الامر استخداما جديداً وعميقاً للردود الفينومينولوجية والصورية ، التي تمهد الطريق بهذا التحليل ومايرتبط به من كشف للظواهر الماهوية الخالصة والقائمة في الشعور المتعالي (مقالة دائرة المعارف البريطانية ج ١٧ ص ٧٠٠) .

ووفقا لهذا المعنى الخاص بالتحليل القصدي ، فـان دراسة حـالات الادراك الحسي المكاني مثلاً تقتضي القيام بالعمليات الاتية : (١) استبعاد كل ماهو ليس جوهر الشيء ذاته ، والاقتصار على الموضوعات المرئية من حيث هي معطاة لنا بذاتها وباعتبارها احوالاً لحضور هذا الشيء الممتد ذاته . (٢) دراسة تغيرات كل احوال هذا الحضور الزمني للشيء المعطى ، وذلك في مختلف عمليات الادراك الحسي والتذكر والتخيل وغيرها مما يرتبط بها ويتغير معها . (٣) دراسة احوال الانتباه الشعوري والادراك القصدي من جانب الانا ، وتوضيح ماهو متضمن في معنى الموضوع المفكر فيه دون ان يكون كله معطى لنا ، وذلك بتمثل الادراكات الممكنة التي تجعل اللامرئي مرئياً » وهذا ينطبق بعامة على كل تحليل قصدي ، وهو بوصفه تحليلا قصديا يتجاوز كل الحالات المفردة التي هي موضوعات التحليل . وهذا التحليل ببيانه للافاق المتضايفة ، يضع الحالات المغفلة والمتنوعة جداً في حقل تلك التي يكون لها دور مقوم في تكوين المعنى الموضوعي للموضوع المفكر فيه ، اي موضوع البحث .... وهكذا يمكن ان نفهم فقط وبخاصة ، كيف تتحقق هذه العملية الرائعة ، نعني عملية تقوم الـموضوعـات الهويـة بالنسبة الى كل فئة من الموضوعات .... وما هو الوجه الذي ينبغي ان يكون لها طبقاً للتغيرات الوصفية للشعور والموضوع المتضايف اليه ، وذلك بالنسبة الى نفس الموضوع » (التأملات

ص ١٦٠) اي ان التحليل القصدي هو الذي يجعلنا نفهم بعمق اكبر الكيفية التي تتم بها عملية تكوين المعاني للموضوعات المدركة في نطاق الشعور ، والتي تقوم في اساسها الجوهري على حدس الماهيات الاصلية للاشياء ذاتها كما تظهر في الشعور القصدي الحي.

(ب) الشعور القصدي وحدس الماهيات : يرتبط تكوين المعاني داخل الشعور القصدي بعدة عمليات شعورية يتم فيها حدس المعطيات الاولية التي سوف تتكون منها هذه المعاني ، بالاضافة ايضاً الى حدس الماهيات الخالصة لكافة الحقائق البديهية كما تظهر في الشعور المتعالي ، والتي سوف تؤسس عليها بعد ذلك المعرفة اليقينية المطلقة . اننا لكي نتوصل الى ماهية الشيء ذاته ونقيم عليها المعرفة الصحيحة ، يجب ان نستبعد اولاً المحمولات المضافة الى هذا الشيء ، ونمحو الصفات العرضية المتغيرة التي تغلف حقيقته وتخفي ماهيته الجوهرية ، حيث يتم بعد ذلك حدس ماهيته الخالصة باعتبارها الحقيقة الاصلية للشيء ذاته . ويرتبط الحدس بالطبيعة القصدية للشعور ، لانه يحدث بالتقاء اتجاهي القصد داخل نطاق الشعور : حيث يلتحم فعل الادراك المتجه من الشعور الداخلي الى العالم الخارجي ، مع موضوع الادراك المتجه من العالم الخارجي الى الشعور الداخلي . ويتحقق الحدس الصحيح والادراك السليم في نقطة الالتقاء بين هذين الاتجاهين . اما اذا انحرف اتجاه فعل الادراك عن الموضوع المقصود ذاته وانصب على اعراض اخرى موجودة في الموضوع لكنها ليست من جوهره ، فان الحدس لايكون حينئذ صحيحاً ، ولن تتحقق البداهة اليقينية المنشودة ، وانما تصبح البداهة كاذبة في مثل هذه الحالة .

وقد ميز « هوسرل » في الاطار القصدي للشعور بين نوعين من الحدس : الاول حدس فردي جزئي تجريبي ، والثاني حدس عقلي كلي ماهوي (افكار ص ٥٥) الحدس التجريبي هو خبرة حسية مدركة وشعور مادي بموضوع جزئي ، وهو الذي يزودنا بالمعطيات الاساسية المدركة من الحواس . وعادة مايكون المدرك الحدسي في هذه الحالة مغلفاً بصفات عرضية متغيرة ليست من طبيعة الشيء الاصلية ، ورغم ذلك يتم حدسها وتدخل في نطاق الشعور القصدي ، تمهيداً لان تمر بعد ذلك في عدة عمليات لتنقيتها من هذه الاعراض المتغيرة . اما الحدس العقلي الماهوي فانه ادراك للشيء ذاته بوصفه ماهية عقلية خالصة وقائمة في الشعور المتعالي ، وتتحول المدركات الحدسية التجريبية الى مدركات حدسية ماهوية بواسطة عملية التمثيل Ideation التي تعني جعل الشيء المدرك مجرد مثال عقلي او فكرة خالصة تكون هي

ماهيته الاصلية ، اي يتحول هذا المدرك الحسي الى صورة ماهوية يمكن ادراكها حينئذ بالحدس العقلي لكي نؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة (نفس المرجع ص ٥٦) وفي هذه الحالة الاخيرة عندما يرتبط الحدس العقلي بادراك حقيقة يقينية ، فانه يصبح عيانا ماهويا ، وقد ميز « هوسرل » اصطلاحيا من الناحيتين اللغوية والفلسفية بين مفهومي الحدس والعيان ، فالحدس لغويا هو Anschauung — Intuition اما العيان فهو Einsenen — Insight والحدس ادراك مباشر لحقيقة واضحة ومتميزة بذاتها ، اما العيان فهو اوسع نطاقا لانه حدس يشتمل ضمنيا على حكم يقيني يتسم البداهة الصحيحة ، فمثلا ادراكنا لبداهة وجود الذات كحقيقة يقينية يعتبر عيانا ، لان هذا الادراك الى جانب اعتماده على الحدس ، فانه يشتمل ايضاً على حكم ضمني بيقين وجود الذات الخالصة كحقيقة بديهية مطلقة ، مع ضرورة مراعاة التفرقة هنا بين الاحكام التأكيدية فقط ، التي ترتبط بالحدس الحسي البسيط لاي حقيقة مدركة ، والاحكام البرهانية اليقينية في الرؤية البديهية التي ترتبط بالعيان الماهوي لنفس الحقيقة المدركة (افكار ص ٨٧ ، ٣٨٣) وعلى هذا فان الحدس يمكن ان يظل حدساً فقط ولايكون عياناً ، وذلك في حالة ادراكنا لحقيقة حسية او عقلية واضحة ومتميزة ، دون ان يتضمن اي حكم بمدى يقين وبرهانية هذه الحقيقة . لكن الامر يتحول الى عيان اذا اشتمل هذا الحدس على حكم ضمني يتعلق بيقين الحقيقة المدركة .

ويلاحظ هنا ان الحدس عندما يتحول الى عيان للماهيات ، يصبح بحثاً عقلياً شاقا ويحتاج الى جهد فكري كبير ، خاصة الى عملية التمثيل العقلي للمدرك الحدسي الحسي وجعله فكرة عقلية خالصة ، مع تحليل الشعور القصدي وفض مضمونه الماهوي ورده الى بديهياته اليقينية ، وغير ذلك من عمليات اخرى متعددة . ومن ثم يكون العيان هنا اكثر ارتباطا بالتفكير التأملي العميق ، دون ان يتخذ الطابع الادراكي المباشر والمرتبط بالحدس الاولى البسيط ، لانه يكون حينئذ عيانا ماهويا لبديهيات يقينية قائمة في الشعور المتعالي . ولكي يتحقق هذا العيان الماهوي ، فلابد ان يترابط بالبداهة ويؤسس على اليقين . والمقصود بالبداهة هنا البرهنة على تطابق الحكم مع الشيء ذاته المحكوم عليه . وفي عملية التأليف الشعوري تتحقق البداهة حين يتطابق فعل القصد مع موضوعه المقصود تماماً ، اي حين يمتلىء القصد الخالي بالشيء ذاته كما يتمثل في ماهيته العقلية الخالصة . ومن ثم فان البداهة تعني « ان هذا القصد الذي ظل حتى الان بعيداً عن الشيء (وغير مطابق له) اصبح يطابقه بالضبط » (التأملات ص ١١١) وهنا فقط يكتمل العيان الماهوي المؤسس على البداهة الصحيحةوالمشتمل على حكم ضمني

يقيني . ومن ثم يصلح هذا العيان لان يكون منطلقا لاي معرفة تريد ان تكون علماً صحيحاً لدى كل العقول وفي كل زمان ومكان ، لانها ستكون حينئذ نابعة من مملكة الشعور الخالص في صورته الذاتية المتعالية ، والتي تعتبر مصدر كل يقين ممكن .

٤ ـ العودة من القصدية الى العلم الكلي

(أ) الاساس الذاتي الماهوي للعلم الكلي : اكّد « هوسرل » في خاتمة « التأملات » ان الحقيقة الكلية والعلم الصحيح واليقين المطلق تكمن كلها داخل الذات الانسانية ، دون ان تستمد من خارجها اطلاقاً « ان حكمة دلفي ـ اعرف نفسك ـ قد اكتسبت معنى جديداً . والعلم الوضعي هو عالم الوجود الذي ضاع في العالم ويجب اولاً ان نفقد العالم في التعليق (الفينومينولوجي) لكي نسترده في وعي الذات لذاتها وعيا كليا . وقد قال القديس اوغسطين : لاتحاول الخروج من نفسك ، بل ارجع اليها ، ففي داخل الانسان تسكن الحقيقة » (ص ٢٩٥) اذن فالعلم اليقيني لابد ان ينبع من الذات الانسانية دون ان يكون موجوداً خارجها ، لان الاشياء القائمة في العالم الطبيعي ليس لها معنى في ذاتها وفي استقلالها عن الوعي الشعوري المدرك لها كما انها موجودة في الاصل خصيصاً لاجل ان يدركها هذا الوعي ، الذي هو بدوره موجود ايضاً خصيصاً ليقوم بادراكها وحدس ماهياتها بأفعاله القصدية ، وذلك باعتباره مجالاً خصباً لكل حقيقة ممكنة ومطلقة .

لقد اصبح اليقين من وجهة النظر الفينومينولوجية نابعاً من داخل الذات الانسانية ، بعد ان كان مستمداً قبل ذلك من العالم الطبيعي الخارجي . وهذا التحول في مصدر اليقين ـ كما يقول « هوسرل » تشبها بـ« كانط » ـ يعتبر دعما للثورة الكوبرنيكية ، التي تجد في الموقف المتعالي للذات دافعها في البحث عن اليقين (مقدمة افكار ص ٣٠)[٣٤] لان الارتكاز على الارضية الطبيعية وحدها لايؤدي الى اليقين ، وانما الارتداد الى الموقف المتعالى للذات الخالصة هو الذي يكشف لنا عن هذا اليقين الكامن داخلها ، اي ان الحقيقة بعد ان كانت طبيعية اصبحت انسانية ، وهي في انسانيتها هذه استبعدت تماما كل ماهو تجريبي واقتصرت على الماهيات الخالصة التي تظهر في الشعور المتعالي . ويقول « هوسرل » في هذا الشأن « ان التيار الذاتي الذي يميز هذه الحقبة من تاريخنا ، تطور في اتجاهين متقابلين : أحدهما هو الاتجاه

الانثروبولوجي او النفسي ، والاخر هو الاتجاه المتعالي » (الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا ص ١٢٩) ثم يستطرد بعد ذلك مباشرة ليوضح كيف ان حاجة الفلسفة الى اساس ذاتي تقيم عليه اليقين المطلوب ، دفعت البعض للبحث عنه في علم النفس ، بينما حاول البعض الاخر ـ مثل « هوسرل » ـ ان يتوصل الى هذا اليقين المطلق من خلال تأسيس علم جديد للذاتية المتعالية ، بحيث لايمكن بدونه ان تصبح الفلسفة علما دقيقاً ، ولا ان تتحقق بغيره فكرة العلم الكلي اليقيني .

ويرى « هوسرل » ان الفلسفة السابقة على « ديكارت » تحمل الطابع الموضوعي ، بينما الفلسفة اللاحقة عليه تتجه نحو ذاتية متعالية جديدة ، كان له الفضل في توجيهها رغم انه لم يستكمل اتمامها ، وأن العصر الحاضر يشهد صراعا كبيرا من اجل اقامة فلسفة حقيقية ذات طابع يقيني مطلق ، ومحور هذا الصراع هو مدى امكانية تأسيس هذه الفلسفة المنشودة اما على مفاهيم الواقع التجريبي او على مفاهيم الذات المتعالية (نفس المرجع ص ١٣٠) ثم ينتهي « هوسرل » الى انه انتهج الطريق الثاني لان العلم الكلي الصحيح هو وحده الذي يستمد اليقين من داخل الذات المتعالية بواسطة حدس الماهيات الخالصة في الشعور القصدي ، وذلك وفقا لما اوضحه من قبل عند تحليله للذاتية المتعالية وسعيه للارتداد الى اليقين الكامن داخلها ، الذي سوف تؤسس عليه كل معرفة ممكنة في شكل ماهوي جديد .

(ب) الفينومينولوجيا .. العلم الكلي وعلم العلوم : كان « هوسرل » يشير كثيراً في ثنايا دراساته المتعددة الى ان جهوده الفلسفية موجهة باستمرار لتحقيق تلك الغاية البعيدة في تأسيس الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي اليقيني المنشود . وهو حين كتب مؤخراً المقدمة الجديدة لترجمة « افكار » عاد يؤكد فيها نفس هذه الفكرة التي وجهت نشاطه الفلسفي منذ بداية حياته الفكرية ، فقال « ان الغرض الذي خططنا هذا الكتاب من اجل تحقيقه ، وهو تأسيس علم للماهيات الصورية الخاصة بالذاتية المتعالية ، يمكن ان يحمل في ثناياه الدليل على ان الفلسفة نفسها علم قبلي » (ص ١٣) ثم يستطرد مؤكداً ان هذا العلم الجديد الذي يتعامل مع الماهيات الحية في الشعور المتعالي ، هو علم الامكانيات الخالصة الذي يجب ان يسبق علوم الواقع ويوجهها الى الطريق اليقيني الذي سوف تؤسس عليه وتنطلق منه باعتبارها علوما صحيحة .

والمبدأ الاساس لهذا العلم الكلي المنشود يتمثل في حدس الماهيات الخالصة كما تظهر في الشعور القصدي الحسي ، حيث يتم ادراك الحقيقة الاصلية الماهوية للشيء ذاته ، وهذا

ماعجزت عن تحقيقه العلوم الوضعية التجريبية . اننا لكي ندرك الماهيات باعتبارها ممكنات خالصة ، لانكتفي بالرجوع الى التجربة الواقعية الجزئية التي يهتم بدراستها العلم التجريبي ، وانما نرتد الى ماهو ابعد منها واعلى ، حيث ندرك الممكن او الخالص باعتباره سابقاً على الواقعي او المادي ، وذلك بالحدس المباشر وعلى اساس يفترض ضمنيا فهما سابقا لطبيعة ماهية الموضوع .

ان العلوم الوضعية عبارة عن « بناءات ساذجة ، حتى وان كانت من درجة عالية ، انها نتاج لـ(التقنية النظرية) لكنها لاتبين الوظائف القصدية التي يصدر عنها في نهاية الامر كل شيء . حقاً ان العلم يزعم انه يبرر خطواته وهو يقوم على النقد ، لكن نقده للمعرفة ليس هو النقد الاخير ، اي هو ليس دراسة ونقداً للوظائف الاصلية ، ولاتنويرا لافاقها القصدية . ان هذه الافاق القصدية يمكنها وحدها ان تدرك بصورة نهائية مدى اهمية البداهات ، وان تؤسس عليها معنى وجود الموضوعات والبناءات النظرية والقيم والغايات » (التأملات ص ص ٢٩٠ ـ٢٩١) لذلك يجب الارتداد الى الماهيات العقلية مقدماً وقبل اي دراسة تجريبية . وهذا الامر يعني ضرورة وجود علم قبلي ماهوي خالص لكل علم تجريبي مادي ، تكون مهمته تأسيس الاصول الماهوية لهذا العلم ، ويوجد بالفعل علم ماهوي للهندسة النظرية ، يعتبر علما ماهويا للمكان . ومن ثم يمكن ان توجد على نفس هذا المنوال علوم ماهوية اخرى تدرس كافة وقائع العالم المادي التجريبي . وكل هذه العلوم الماهوية الممكنة ، نستطيع تتويجها بنظرية عامة نستنبط منها كافة القضايا والاحكام اللازمة لهذه العلوم في صورة قبلية خالصة ، تتسم باليقين والاطلاقية . وتصبح هذه النظرية الماهوية العامة هي نفسها العلم الكلي او علم العلوم ، والتي تتمثل في الفينومينولوجيا المتعالية باعتبارها الاساس اليقيني لمختلف العلوم الاخرى وشتى المعارف الممكنة .

كان « هوسرل » يطمع باستمرار ان تعتنق كافة العلوم بمختلف نوعياتها منهجه الفينومينولوجي الماهوي ، بعد ان ارسى دعائمه واوضح اساليبه وحدد اهدافه « لقد تطورت الفينومينولوجيا في محاولة لتوحيد كل العلوم القبلية المتطورة ، وذلك اعتماداً على المنهج الفينومينولوجي غير القطعي . واصبحت الفينومينولوجيا بمثابة العلم المتعلق بكل الظواهر الخاصة بالذاتية والذاتية المتصلة . وبالتالي تكون هي العلم القبلي لكل موجودات ممكنة ... ويمكن لكل العلوم ان تكون ذات اسس قبلية فينومينولوجية تؤسس عليها مناهجها ، لكي تعلو على النقد ، حتى تصبح كل العلوم حينئذ فروعا من العلم الكلي الانطولوجي الصوري الذي هو

الفينومينولوجيا » (مقالة دائرة المعارف البريطانية ج ١٧ ص٧٠٢) ويقول ايضاً في خاتمة « التأملات » انه أثبت بجهده الفلسفي امكانية تحقيق فكرة العلم الكلي ، وان « الشيء الوحيد الذي يبقى ان نشير اليه والمفهوم لنا بسهـولة ، هو تفـرع (الفينوميـنـولوجيا) الى العلوم الوضعية الخاصة ، وعلاقة هذه (الفينومينولوجيا) بعلوم الوضعية الساذجة التي تجدها امامها » (ص ٢٩٠) ثم يعقب على ذلك مؤكداً « ان جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرها الاخير في (الفينومينولوجيا) القبلية المتعالية .... فهي بالنظر الى مصدرها ، تنتمي هي ذاتها الى (الفينومينولوجيا) الكلية القبلية ، بوصفها فروعا في نسقها . ويجب ان نشير الى هذا النسق القبلي الكلي باعتبـاره نموا او تفتحـا للنسق القبلي الكـلي المفطور في مـاهية الذاتيـة .... » (نفس المرجـع ص ٢٩٣) وتبعا لذلك تصبـح مهمـة الذين يـأتـون بعـد « هوسرل » هي محاولة تطبيق هذه الطريقة وتلك الاساليب في الارتداد بمختلف مناهج العلوم الجزئية المتنوعة الى مبادئها اليقينية الثابتة واصولها الماهوية المطلقة ، التي تدخل في نطاق اختصاص الفينومينولوجيا بوصفها العلم الكلي الأم .

الباب الثالث

نقد « هوسرل »
وتطور الفينومينولوجيا بعده

الفصل الاول : نقد فينومينولوجيا « هوسرل » من المنظور المعاصر

الفصل الثاني : موجز اتجاهات تطور الفينومينولوجيا بعد « هوسرل »

الفصل الاول

نقد فينومينولوجيا هوسرل من المنظور المعاصر

١ ـ اتجاهات ومحاور نقد « هوسرل » .

٢ ـ نجاح « هوسرل » في التجديد شكلاً وطريقة .

٣ ـ صعوبة تحويل الفلسفة الى علم .

٤ ـ انحياز « هوسرل » الى الموقف المثالي .

١ ـ اتجاهات ومحاور نقد « هوسرل »

(أ) الاتجاهات المعاصرة في نقد « هوسرل » : يسير النقد الفلسفي في الفكر المعاصر في اتجاهين اساسين : الاول نقد ايديولوجي عقائدي موجه ، والثاني نقد فلسفي موضوعي خالص . ويبدو الاتجاه الاول عند المفكرين الماركسيين على الخصوص ، بينما ينتشر الاتجاه الثاني عند الغالبية الكبيرة من المفكرين الذين لاينتمون الى الماركسية او غيرها من النزعات العقائدية الاخرى . وينطلق النقد الايديولوجي الماركسي من مبدأ أولي ثابت هو ان كل مذهب فلسفي لايبدأ من المصادرات الاساسية في الفلسفة الماركسية ، فانه حينئذ يكون مذهبا مضاداً حتى لو اتخذ موقفا حياديا ، ويستحق النقد طالما انه خرج عن الاطار الماركسي . اما الاتجاه الثاني للنقد الفلسفي فانه يتخلى عن مثل هذه الاحكام العقائدية المسبقة ويتجه مباشرة الى المذهب الفلسفي لكي يحكم عليه بطريقة موضوعية من حيث مدى توافق مقدماته مع نتائجه ، ومدى قوة الحجج المدعمة له ، ومظاهر التجديد الواردة في ثنايا بنائه .

وفيما يختص بالاتجاه العقائدي في نقد فلسفة « هوسرل » ، فانه يظهر بوضوح عند مجموعة المفكرين الماركسيين الذين تعرضوا من قريب او بعيد لفلسفة « هوسرل » وهم يعتبرون ان غالبية المذاهب الفلسفية التي نشأت في نطاق الغرب ، منذ العصر اليوناني القديم وحتى اليوم ـ باستثناء عدد قليل جداً منها ـ ذات طابع مثالي غيبي ، وتجنح بالانسان من واقعه المادي الى تهويمات خيالية تيسر على الاخرين اخضاعه للسيطرة والاستغلال . لذلك تعتبر الفلسفة الغربية في عمومها ومن وجهة نظرهم فلسفة مثالية ذات طابع بورجوازي خفي ، حتى لو كانت تدور في نطاق الواقع . وهي تمثل فلسفة الاستعمار والامبريالية العالمية ، لانها تنقل البشر الى عالم الاحلام والرؤى الخيالية ، بينما المستعمرون يستغلون واقعهم المادي لتحقيق مصالحهم الخاصة تحت ستار الفكر المثالي . ومن ثم تصبح هذه المثالية هي الطابع المميز للنظام الرأسمالي الاستعماري والامبريالية العالمية ، التي يحمل لواءها العالم الغربي ، ويروج لها مفكروه البورجوازيون .

وانطلاقاً من هذا المنظور العقائدي انتقد الماركسيون فينومينولوجيا « هوسرل » باعتبارها فلسفة مثالية غيبية ، وخصوصا عندما التحمت بوجودية « هايديجر » و« سارتر » و « مارلو ـ بونتي » وغيرهم من فلاسفة الغرب الرأسمالي المعاصر . ومن امثلة هذا الانتقاد العقائدي ماكتبه « جورج لوكاش » بعنوان « ماركسية ام وجودية ؟ » حيث هاجم الحدس

الفينومينولوجي كوسيلة ادراك خادعة ومنتشرة في الفلسفة البورجوازية بالذات ، وانتقد الطريق الثالث الحيادي الذي فرضه الواقع القاسي للمرحلة الامبريالية ، على مفكريها المغرضين . وكذلك كتاب « روجيه جارودي » قبل ان يعتنق الاسلام « الوجودية فلسفة الاستعمار » الذي هاجم فيه فينومينولوجيا « هوسرل » كما طبقها « مارلو ـ بونتي » في دراسة ظاهرة الادراك الحسي بطريقة مثالية انحرفت بالعلم عن واقعه الموضوعي ، وأغفلت دور الوعي في الارتقاء بطبقة البروليتاريا والنهوض بالمجتمع . وايضاً كتاب « جان كانابا » عن « الوجودية ليست فلسفة انسانية » حيث انتقد « سارتر » لمتابعته فلسفة « هوسرل » المثالية البورجوازية ، الامر الذي جعله يخرج عن المجتمع الانساني الواقعي وصراعاته الطبقية . هذا بالاضافة الى ماكتبه « يودين روزنتال » في « معجم الفلسفة » الروسي ، عندما وصف فينومينولوجيا « هوسرل » بأنها فلسفة بورجوازية تتسم بالطابع المثالي الذاتي ، مثلها في ذلك كمثل بقية الفلسفات البورجوازية الغربية المثالية . وهناك غير هؤلاء الكثير من الماركسيين الاخرين الذين ساروا على نفس الدرب في هذا النقد العقائدي القائم على بعض الاحكام المسبقة التي تجعله يخرج عن نطاق الموضوعية[٣٥] .

لكن هذا الامر لايمنع من وجود بعض الجوانب الصحيحة في انتقادات هؤلاء الماركسيين للفينومينولوجيا عند « هوسرل » ، والتي يرتكزون فيها على براهين منطقية سليمة وأدلة عقلية صحيحة ، الا انهم للاسف الشديد يغلفونها في قالب ماركسي مادي ، ويجعلونها تنبع من احكام فلسفية مسبقة ، بالاضافة الى التطرف في توجيه الانتقادات والخروج بها من مجالها الفلسفي الخالص الى مجالات اخرى طبقية وسياسية واقتصادية محددة ، قد تكون أبعد مما تحتمله طبيعة هذه المذاهب الفلسفية ، لذلك يقتضينا الامر في مثل تلك الحالات اخذ الحيطة والحذر ، حتى لانقع في مهاوي النقد الماركسي العقائدي المتطرف ، ونفتقد النظرة الموضوعية في احكامنا التقييمية على المذاهب الفلسفية .

اما الاتجاه الثاني في نقد فلسفة « هوسرل » والمذاهب الفلسفية عامة ، فانه ينطلق من المنظور الفلسفي الخالص ، دون نظر لاي اعتبارات عقائدية ، ودون اتخاذ احكام قبلية مسبقة . لذلك تكون احكامه اقرب الى الموضوعية ، لان تقييم المذهب الفلسفي في هذا الاتجاه ينصب على محتوى المذهب فقط ، مع بيان مدى توافق نتائجه مع مقدماته ، وقوة الحجج المدعمة للنظريات الواردة فيه ، وهل توجد في صلب بنائه ثغرات هشة ومواطن ضعف ام لا ؟

وغير ذلك مما يختص بالتكوين الداخلي للمذهب وارتباطة بظروف نشأته ، دون نظر لاي عقيدة خارجية تؤثر في احكامنا على المذهب ، ودون التقيد بأية احكام مسبقة ، تفسد موضوعية التقييم والنقد . هذا الاتجاه الثاني الموضوعي هو الذي سوف نقتفي خطاه في نقدنا للفينومينولوجيا عند « هوسرل » وفقا لما حدده هو نفسه من مبادىء واهداف اقام عليها بناءه الفلسفي وحاول تحقيقها في مذهبه .

(ب) محاور نقد الفينومينولوجيا عند « هوسرل » : انطلاقاً من هذا المنظور الفلسفي الموضوعي ، سوف تدور احكامنا التقييمية النقدية هنا حول ثلاثة محاور اساسية في فلسفة « هوسرل » ، هي نفسها التي سبق ان بدأنا بها بحثنا الحالى في المقدمة (الموضوع الاول : المشكلة الاساسية والافكار الرئيسية في البحث) والتي كانت بمثابة كشافات وجهتنا في دراسة فلسفة « هوسرل » بطريقة نسقية منظمة ، بدلاً من اقتحامها عشوائياً، وهي نفسها التي سوف تصبح ايضاً مجالا للنقد وموضوعاً للتقييم حالياً، بعد ان انتهينا سابقاً من دراستها وفض مضمونها تفصيليا في ثنايا البحث ، واصبحنا اخيراً في موقف يسمح لنا باصدار احكامنا عليها بطريقة موضوعية خالصة .

اولاً : يدور المحور الاول في تقييمنا لفلسفة « هوسرل » حول المشكلة الاساسية في البحث ، وهي الخاصة بطبيعة التجديد في الفكر الفلسفي المعاصر ، وكيف ان هذا التجديد يتمثل حالياً في طريقة واسلوب معالجة الموضوعات التقليدية للفلسفة واعادة تناولها وبنائها في شكل نسقي جديد ، دون السعي لاكتشاف المزيد الجديد من هذه الموضوعات ، وبغض النظر عن تكرارها لدى الفلاسفة الاخرين ، وذلك باعتبار ان هذه السمة من السمات الاساسية المميزة للتفكير الفلسفي . وسوف نجد ان هوسرل قد نجح فعلاً في تحقيق هذا الهدف في التجديد الفلسفي .

ثانياً : اما المحور النقدي الثاني فيدور حول فكرة العلم الكلي التي تفرعت من المشكلة الاساسية السابقة ، حيث نجيب على هذا التساؤل : هل نجح « هوسرل » في تحقيق الهدف الذي بدأ منه سعيه لتحويل الفلسفة الى علم كلي يقيني يتمثل في الفينومينولوجيا ؟ لكننا سنجد انه لم يتمكن بالفعل من تحقيق هذا الهدف ، بسبب العديد من الصعوبات التي فشل في التغلب عليها اثناء بنائه للفينومينولوجيا .

ثالثاً : واخيراً يدور المحور الثالث في نقد فلسفة « هوسرل » حول مدى نجاحه في تخطي الهوة الممتدة بين الواقعية والمثالية ، ومحاولته العلو الى مجال ثالث محايد يضمهما معا في وحدة

متلاحمة دون انحياز الى اي طرف منهما ، وحيث يتم في هذا المجال الجديد المحايد تأسيس العلم الكلي المنشود . وسوف نجد ان « هوسرل » قد فشل ايضاً في هذه المحاولة وانه انحاز الى جانب الموقف المثالي رغم ادعائه مقدماً رفض الموقفين الطبيعي والمثالي ، معا .

٢ ـ نجاح هوسرل في التجديد شكلاً وطريقة

(أ) عودة الى طبيعة التجديد الفلسفي المعاصر : كانت المشكلة الاساسية التي بدأنا بها مقدمة البحث ، تدور حول الطبيعة المميزة للتجديد الفلسفي في الفكر المعاصر على الخصوص . وبعدها مباشرة افردنا الفصل الاول من الباب الاول لدراسة هذه الفكرة عن طبيعة التجديد الفلسفي ، وذلك بطريقة تطبيقية موسعة تنصب على تكوين الفينومينولوجيا عند هوسرل مع بيان موقفه من المؤثرات الفلسفية السابقة عليه ، والدور الذي قام به لبناء الفينومينولوجيا كعلم كلي جديد من وجهة النظر المعاصرة .

واذا رجعنا ثانية الى هذه الفكرة عن طبيعة التجديد المميزة للتفكير الفلسفي عامة في العصر الحاضر ، فسوف نجد ان الفلسفة ، مثل الادب والفن تتصف بانها معرفة لاتراكمية ، وذلك مقابل المعرفة التراكمية التي يتميز بها العلم . ويرجع السبب في هذا الى اختلاف طبيعة كل من الفلسفة والعلم . فالاكتشافات الجديدة في مجال العلم تمحو تلقائياً ما كان موجوداً قبلها من معارف سابقة ، والتجديد في العلم يعني اكتشاف المزيد من الافكار والاشياء التي لم يتوصل اليها احد من قبل ، والتي تؤدي الى استبعاد غيرها لكي تبقى هي وحدها في الميدان ، الى ان يظهر ايضاً ماهو أحدث منها ، فتتنحى جانباً ، ويستمر الحال هكذا في تطور المعرفة العلمية التي تتراكم افكارها في تسلسل منطقي وضروري ، بحيث يمكن اغفال القديم منها واطراحه لكي نكتفي بالجديد فيها وحده . وعلى هذا فاذا اعاد العالم دراسة فكرة سابقة او قانون علمي قديم في صورة تطبيقية حديثة ، فانه لايكون قد قام بأي عمل تجديدي في مجال تطور العلم ، اما اذا استكمل مسيرة التطور واكتشف ماهو احدث من تلك الفكرة او هذا القانون ، واستبعد ماكان موجوداً من قبل ـ رغم انه استفاد منه ـ فانه يصبح حينئذ مجدداً في مجال تخصصه العلمي . ولهذا يمكن اغفال تاريخ العلم والاكتفاء بحاضره الذي يضم احدث مكتشفاته ، دون ان يؤثر هذا الموضوع في قيمة العلم ، وذلك باعتبار ان تاريخ العلم يختلف عن العلم ذاته . لكن الوضع يختلف في مجال التفكير الفلسفي ، الذي يتشابه في هذه الخاصية مع

الادب والفن ، حيث تتميز المعرفة هنا بانها لاتراكمية باقية لايمكن استبعادها بسهولة ، وذلك بسبب الطبيعة الذاتية للتفكير في هذا المجال ، فالافكار الفلسفية لاتترابط او تتسلسل في مسارها التاريخي ، والافكار الجديدة لاتمحو الافكار السابقة لتبقى وحدها في الميدان ، وانما تتجاور كل هذه الافكار وتلك المعارف وتتعايش بعضها مع بعض ، باعتبار ان كل واحدة منها تنتمي الى ذاتية خاصة بالفيلسوف ،وترتبط بوجهة نظر فردية تختلف عن وجهات نظر الاخرين . ومن ثم لابد ان تختلف طبيعة التجديد هنا عن طبيعته المميزة للعلم ، لان موضوعات التفلسف قد تتكرر فيما بين الفلاسفة ، وكذلك فيما بين مختلف العصور ، وتصبح جهود التجديد والتطوير في هذه الحالة مقصورة على طريقة تناول الموضوعات التقليدية بأسلوب جديد وبمنهج مبتكر يعالج نفس الموضوعات المتكررة عند الاخرين ، لكن من وجهة نظر اخرى خاصة ، وفي بناء مذهبي مغاير يختلف في شكله وطريقته عن الابنية الفلسفية الاخرى ، وذلك حسب اختلاف ذاتية الفيلسوف وظروف تكوينه الفكري . واذا كنا قد ذكرنا من قبل انه يمكن اغفال تاريخ العلم والاكتفاء بدراسة مكتشفاته الحالية ، باعتبار ان تاريخ العلم ليس هو نفسه العلم ، فان الوضع يختلف في مجال الفلسفة ، حيث لايمكن اغفال تاريخها السابق والاكتفاء بواقعها الحاضر ، لان تاريخ الفلسفة هو نفسه الفلسفة بذاتها ، واذا كان في مقدورنا ان نتصور الاكتشافات العلمية بدون اصحابها العلماء ، فاننا في المقابل لانستطيع تصور المذاهب الفلسفية في مختلف عصورها التاريخية بدون اصحابها الفلاسفة ، وذلك لارتباط بناء المذهب وطريقة معالجة موضوعاته بالرؤية الذاتية الخاصة بكل فيلسوف على حدة وبظروف نشأته الفكرية وحياته الاجتماعية .

وحيث ان موضوعات التفلسف الممكنة استنفدت بحثا واستهلكت دراسة طوال العصور التاريخية للفلسفة ، لذلك اصبح المجال ضيقا امام فلاسفة العصر الحاضر لاكتشاف المزيد من هذه الموضوعات . ومن ثم وجهوا جهودهم الابداعية نحو ابتكار طرق جديدة يعيدون بها تناول الموضوعات التقليدية السابقة ، ويعالجونها بأساليب اخرى مختلفة عن اساليب معالجة السابقين لها . ولاجل هذا السبب ، اصبح لايعيب فلاسفة الوقت الحاضر ان يتناولوا بالبحث نفس الموضوعات التقليدية التي انتشرت عند السابقين ، وانما يكون العيب فقط فيما اذا اصطنعوا نفس طرقهم واتبعوا نفس اساليبهم في معالجة هذه الموضوعات . وذلك باعتبار ان التجديد الفلسفي المعاصر اصبح ينصب في غالبيته على تلك الطرق في المعالجة وهذه الاساليب في البناء ، دون نظر الى استحداث الجديد من موضوعات التفلسف .

والامر السابق يعني ان المذهب الفلسفي في جوهره عبارة عن رؤية عقلية جديدة للعالم من وجهة نظر خاصة ، دون ان يكون رؤية اشياء جديد في العالم ، لان رؤية هذه الاشياء الجديدة واكتشافها هو من شأن العلماء ، بينما الرؤية العقلية الجديدة والنظرة الذاتية المتميزة للعالم هي من شأن الفلاسفة (محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي ص ص ١٠ ـ ١١) ويكون الفيلسوف في هذا الموقف كالفنان في نظرته الذاتية للعالم ، من منظور داخلي خاص يختلف باختلاف ذاتية الافراد « ولما كانت الفلسفة تعبيراً عن رؤية واضحة ، فلابد لها ان تبتعد عن المعبر عنه ابتعاد الفنان عن اللوحة ليرى فيها أروع مجاليها » (محمد الشنيطي : في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٢٨) والفرق الجوهري بين رؤية الفيلسوف ورؤية الفنان للعالم ، يتمثل في ان الاولى تقوم على العقل ، بينما تعتمد الثانية على الوجدان .

(ب) المذهب الفلسفي قريب الشبه بالنسق الرياضي : اذا كانت الفلسفة رؤية شخصية او وجهة نظر خاصة عن العالم ، وتستند على اساس عقلي خالص ، وتستهدف اقامة بناء ذاتي وتصور نسقي لهذا العالم ، فانها حينئذ تكون قريبة الشبه بالنسق الرياضي الذي يعتمد في جوهره على نفس الاساس العقلي ، ويستهدف بطبيعته ايضاً تشييد بناء صوري محكم في الشكل ومتناسق في المحتويات ، دون التقيد بضرورة مطابقة هذا النسق العقلي للواقع المادي تماماً . وعندما نتفحص النسق الرياضي الذي هو ـ حسب طبيعته الصورية ـ نسق استنباطي ، نجده يتكون من عدة مقدمات محدودة ، ترتبط بها نتائج معينة . ومجموعة هذه المقدمات هي التي يطلق عليها اصطلاحيا « نسق البديهيات » والتي تتكون من التعريفات والبديهيات والمصادرات . بينما يطلق على النتائج اصطلاح « النظريات » واذا بدأنا مسيرتنا العقلية في النسق الرياضي من المقدمات لنستدل منها على النتائج او النظريات ، فاننا حينئذ نستخدم الاسلوب الاستنباطي . اما اذا بدأنا المسيرة العقلية من هذه النتائج او تلك النظريات لنثبت صحتها بالرجوع بها الى المقدمات ، فاننا نستخدم في هذه الحالة الاسلوب البرهاني . وكلا الاسلوبين يتكاملان معا في هذا النطاق الرياضي .

ويتصف النسق الرياضي بالدقة والاحكام والتوافق فيما بين المقدمات والنتائج ، لان العلاقة بين الموضوعات والقضايا المكونة له ، تقوم على مبدأ اللزوم وهذا بالاضافة الى تميز النسق بالصورة دون التمسك بضرورة مطابقته للواقع ، ومن ثم يصبح الصدق فيه تناسقيا وليس تطابقيا . وتترتب على هذه الخصائص نتيجه مهمة تتمثل في امكانية بناء العديد من

الانساق الرياضية المختلفة ، اعتماداً على قدرة الرياضي في تغيير بعض مقدمات اي نسق آخر ، ثم الانطلاق في عملية الاستنباط بطريقة منطقية محكمة ، تؤدي الى نتائج او نظريات جديدة ومختلفة عما هو موجود في النسق السابق ، وذلك مثلما فعل « ريمان » و « لوباتشفسكي » حديثا في النسق الهندسي الذي وضعه « اقليدس » قديما . وهكذا يظل باب الاجتهاد مفتوحا امام الرياضيين لبناء المزيد من الانساق الرياضية المتعددة بتعدد الرياضيين ، بسبب الطبيعة الصورية المميزة لها ، حتى لو كانت فيها بعض العناصر الواقعية ، لان المبدأ الاصلي في تكوينها وبنائها هو التناسق الصوري . ومن ثم فان التجديد هنا يتمثل في قدرة الرياضي على ابتكار ابنية صورية وتشييد انساق رياضية مختلفة ، دون نظر لمدى تطابقها مع العالم الواقعي ، ودون الالتفات الى ان بعض مقدماتها قد تكون موجودة في غيرها من الانساق الرياضية الاخَرى ، لانها رغم ذلك لابد ان تختلف فيما بينها من حيث طريقة التناول واسلوب المعالجة ، وايضاً من حيث تحديد معناها وتعريفها وبيان موضعها وعلاقتها ببقية مكونات النسق الرياضي .

وفيما يختص بمجال الفلسفة ، نجد ان المذهب الفلسفي قريب الشبه بالنسق الرياضي من عدة وجوه واضحة ، في مقدماتها التركيب المترابط لمحتوياته بطريقة نسقية ، اذ « يتألف المذهب الفلسفي من (١) عدد من نظريات فلسفية ، يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة (٢) وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج ، تهدف كل منها الى تأكيد وجود شيء ما او تدعيم معنى ما . (٣) كما تتألف كل حجة من عدد من القضايا في صورة مقدمات ونتيجة » (محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي ص ١١) اي ان تركيب المذهب الفلسفي يتضمن عدة نظريات ، وكل نظرية تتألف من عدة حجج ، وكل حجة تشتمل على عدة قضايا ، بعضها مقدمات وبعضها الاخر نتائج . ويجب ملاحظة ان هذا التركيب النسقي ضروري في المذهب الفلسفي ، مثلما هو ضروري في النسق الرياضي .

واذا كان الرياضي يبدأ بناءه النسقي بفكرة اساسية معينة ، او بعدة افكار اولية محددة ، فالفيلسوف يبدأ ايضاً بناء مذهبه الفلسفي انطلاقا من فكرة اساسية يجمع حولها بقية الافكار للمذهب عن طريق الربط والتوحيد ، لتأخذ شكلا نسقيا متماسكا يخدم الهدف المقصود من بناء المذهب . وكذلك اذا كان الرياضي يبدأ نسقه الاستنباطي بعدد من التعريفات الاشتراطية ومجموعة من البديهيات والمصادرات التي يظل ملتزما بها في استنباط نظرياته ، فان الفيلسوف ايضاً يبدأ مذهبه الفلسفي بتعريفات محددة للمفاهيم التي سوف يستخدمها في

بنائه النسقي ، بل انه في اثناء سعيه الفلسفي اذا احتاج الى استخدام مفاهيم اخرى جديدة فانه يذكر تعريفاتها التي يريدها لها وبما يفيده ويساعده على استكمال بناء مذهبه ، يضاف الى ذلك ان « الفلاسفة حين يقيمون بناءاتهم الفلسفية يفعلون ما يفعله علماء الرياضة ، فهم يأخذون بمعيار الاتساق اساساً لتكوين مذهبهم ، فيطرح الفيلسوف تصورات معينة ، ويبقي على تصورات اخرى ، وهو في هذا الطرح وهذا الابقاء ، لايرتكز الا على التصور الاوحد الذي يقيم عليه بناءه الفلسفي » (مراد وهبه : المذهب في فلسفة برجسون ص ١١) اذن فالفيلسوف يحافظ على الاتساق الصوري بين مكونات مذهبه ، ويستنبط النتائج من المقدمات بطريقة عقلية محكمة ، تجعل نظريات مذهبه متناسقة مع بعضها ومع الحجج والقضايا المكونة لها ، وكذلك مع الافكار الاولية التي بدأ منها سعيه الفلسفي .

ويترتب على كل هذه الامور ان يصبح التجديد في الفكر الفلسفي المعاصر مرتبطاً بالبناء النسقي للمذهب ، بغض النظر عما اذا كانت بعض محتويات هذا البناء موجودة في الابنية الفلسفية الاخرى ام لا ، لان الابتكار هنا لاينصب على اكتشاف موضوعات جديدة تماماً ، وانما على اعادة تركيب الموضوعات التقليدية في بناء مذهبي جديد ، تتناسق مقدماته مع نتائجه ، ويختلف عن غيره من المذاهب الفلسفية الاخرى في طريقة معالجة الموضوعات واسلوب تناولها وكيفية بناء المذهب والربط بين النظريات المكونة له وحججه وقضاياه . وهكذا يمكن ان تتعدد الانساق الفلسفية بتعدد الفلاسفة المشيدين لها ، وتختلف باختلاف وجهات نظرهم في بناء هذه الانساق ، حتى لو كانت بعض الموضوعات او القضايا مشتركة فيما بينهم ، لانها ليست هي مناط الابتكار ومحور التجديد .

(ج) مظاهر التجديد النسقي عند « هوسرل » : انطلاقا من هذا المنظور الخاص بالتجديد الفلسفي المعاصر ، وبعد ان درسنا بتوسع . في ثنايا البحث ـ البناء الفلسفي للنسق الفينومينولوجي ، الذي قام « هوسرل » بتشييده ، فاننا نستطيع ان نستخلص من ذلك اهم مظاهر التجديد النسقي الذي بذل فيه جهده الابداعي ، لتاكيد نجاحه في اداء هذه المهمة الصعبة .

ان الكثير من الموضوعات المكونة للفينومينولوجيا ، وردت ـ كما عرفنا من قبل ـ متفرقة عند العديد من الفلاسفة السابقين[٣٦] ، فقد اخذ « هوسرل » فكرة الماهيات الكلية الثابتة من « افلاطون » ، ونظرية القصدية من « برنتانو » ، والكوجيتو من « ديكارت » ، والمونادولوجيا

من « لايبنتز » ، والتحليل النقدي وفكرة العلم الكلي اليقيني من « كانط » ، واقتبس مصطلح « الفينومينولوجيا » من المذهب الظاهري ، وغير ذلك من المؤثرات الاخرى المتعددة ، بل وانه استخدم ايضاً بعض المصطلحات الفلسفية التي انتشرت عند غيره ، مثل الحدس والتعالي والصوري والموناد والظاهر والكثير غيرها ، بنفس معانيها او بعد تغيير مدلولاتها . الا ان كل هذه الافكار المقتبسة اخذت عند « هوسرل » تركيبة نسقية جديدة في بنائه الفلسفي ، ولبست ثوبا آخر مبتكراً لم يكن موجوداً بنفس صورته عند اي من هؤلاء السابقين . لقد انصهرت كلها مع بعضها وخضعت لمعالجة ذاتية جديدة ، وفقا لرؤية « هوسرل » الخاصة بإمكانية تأسيس العلم الكلي اليقيني ، واخذت شكل نسق فلسفي متكامل ، واصبح مثل « هوسرل » هنا كمثل الرياضيين المحدثين الذين تناولوا الانساق الرياضية السابقة بتعديلات داخلية في بعض مقدماتها ، ثم توصلوا منها الى نظريات اخرى جديدة ، رغم وجود بعض الافكار والقضايا المشتركة بين كل هذه الانساق ، وذلك لان التجديد الفلسفي اصبح ينصب حاليا على طريقة المعالجة واسلوب بناء المذهب ، دون محاولة اكتشاف موضوعات جديدة للتفلسف .

وعلى هذا لا يمكننا ان نصف « هوسرل » بانه فيلسوف تلفيقي لانه اقتبس الموضوعات المكونة لفلسفته من الاخرين ، والا اصبح غالبية الفلاسفة المعاصرين ملفقين ايضاً مثله ، ذلك لان تكرار موضوعات التفلسف اصبح حقيقة واقعة في الفسلفة المعاصرة بالذات . والاقتصار في عملية النقد على تفحص مدى تكرار هذه الافكار وتلك القضايا فيما بين الفلاسفة ، يؤدي الى هذا الحكم الخاطيء عن التلفيق ، وانما يجب ان نطرح جانباً هذه المسألة ، ونوجه نظرنا الى طريقة معالجة موضوعات التفلسف واسلوب بناء النسق الفلسفي وفقا لرؤية الفيلسوف الخاصة ، حيث تنتفي حينئذ هذه الصفة التلفيقية وتحل محلها معايير نقدية اخرى تدور حول الابداع المنهجي والتجديد الشكلي والتناسق المذهبي .

وفيما يختص بالبناء النسقي للفينومينولوجيا عند « هوسرل » ، فانه يتكون من مقدمات ووسائل ثم نتائج ، تترابط كلها فيما بينها في وحدة نسقية محددة ، ليست موجودة في شكلها الحالي عند غيره من الفلاسفة الاخرين ، وتتمثل اهم معالمها كما يلي :

اولاً : المقدمات :

١ ـ العلم الكلي اليقيني ممكن التحقيق ، وهو ضروري لتقدم المعرفة الانسانية .

٢ ـ الشعور هو المجال المحايد للمعرفة اليقينية ، وليس الموقف الطبيعي او الموقف المثالي .

ثانياً: الوسائل :

١ـ منهج فلسفي تأملي وصفي يوصل الى اليقين .

٢ ـ نظرية فلسفية عن الانا المتعالي تكون هي اساس اليقين .

ثالثاً : النتائج :

١ ـ تأسيس العلم الكلي وفقا لمعايير اليقين الثابت .

٢ ـ اعتبار الذات الانسانية مصدر كل يقين .

ويلاحظ ان هذا النسق الفينومينولوجي يشتمل على المحتويات التي يتكون منها اي مذهب فلسفي ، والتي تتمثل في مجموعة من النظريات المحددة ، تضم كل واحدة منها عدة حجج عقلية ، وكل حجة تضم ايضاً مجموعة من القضايا الاساسية . ومن امثلة النظريات التي ضمنها « هوسرل » مذهبه الفلسفي : نظرية الردود ـ نظرية الانا المتعالي ـ نظرية الذاتية المتصلة ـ نظرية الشعور القصدي ـ نظرية العلم الكلي . وكانت الفكرة الاساسية التي أقام عليها هوسرل مذهبه الفلسفي وجعلها محوراً لبناء نسقه الفينومينولوجي هي تحويل الفلسفة الى علم كلي يقيني ترتد اليه بقية العلوم الاخرى ومختلف المعارف الممكنة ، لتستمد منه اليقين اللازم لشرعية وجوده . هذه الفكرة جعلت « هوسرل » يضيف الى مذهبه التصورات التي تفيده في تحقيق غرضه وتتوافق مع هدفه وتساعده في بناء نسقه ، وفي نفس الوقت يطرح جانباً التصورات الاخرى المخالفة لهذه الفكرة . وهو في عمله هذا لايهتم بما اذا كان غيره قد استخدم الافكار التي يضيفها الى بنائه النسقي ام لا ، لان جهده العقلي موجه اساساً نحو ابداع تركيبة كلية جديدة ، وبناء نسق فلسفي مبتكر يهتم فيه بالشكل والطريقة اكثر من اهتمامه باستحداث موضوعات جديدة لايشاركه فيها احد ، وأبرز مثال لهذه العملية عند « هوسرل » ماعترف به هو نفسه عندما اراد ان يحل مشكلة تفرد الذات وانغلاقها من جهة ، ثم اتصالها بالذوات الاخرى وارتباطها بالعالم الموضوعي الخارجي من جهة اخرى ، ثم محاولته نفي صفة « الانا وحدية » عن المثالية المتعالية للانا وتفسير عملية التكوين وبناء المعرفة ، فاستعان هنا بفكرة « لايبنتز » عن خصائص الموناد ورفض ماعداها في فلسفته بعد تأكده من ان حل هذه المشكلة لن يكون ممكنا الا « بواسطة عملية خفية لاعادة التقاليد اللايبنتزية » (التأملات ص ٢٨٥) لذلك استعار منه هذه الفكرة بنفس مصطلحها ، ليجعلها تؤدي وظيفة محددة في نسقه

الفلسفي ، الذي يختلف في بنائه وشكله وهدفه اختلافا جوهريـا عن نسق « لايبنتز » رغم اشتراك بعض الموضوعات بين النسقين . وينطبق نفس الوضع على بقية الافكار والموضوعات الاخرى التي كان « هوسرل » يختارها بحيث تخدم تصوره الاساسي الذي يبني عليه نسقه الفلسفي في شكل جديد مبتكر .

ويلاحظ ايضاً ان « هوسرل » اورد في بنائه النسقي كثيراً من التعريفات الاشتراطية الخاصة به ، سواء في المقدمات او في ثنايا مسيرته الفلسفية ، وذلك بما يتفق مع وجهة نظره ويساعده على تحقيق اهدافه . ومن امثلة هذه المصطلحات ذات التعـريفات الاشتـراطية : المتعالى ، المفارق ، الصـوري ، اليقين ، الحـدس ، التأليف ... وغيـرها من المصـطلحات الاخرى التي اعطاها معاني محددة وظل يلتزم طوال عملية بناء نسقـه الفينومينـولوجي ، بالضبط مثلما يلتزم الرياضي بتعريفاته في النسق الاستنبـاطي . يضاف الى ذلك ايضـاً ان « هوسرل » حقق الترابط بين مختلف النظريات المكونة للنسق الفينومينولوجي ، وجعل حجج كل نظرية تتسلسل في ترتيب منطقي سليم ، بحيث تؤدي الى نتيجة واضحة . وكان كلما توصل الى نظرية معينة ، استخدمها بعد ذلك في بناء نظرية اخرى تكون مرتبطة بها وقائمة عليها ، بالضبط كما يفعل الرياضي في نسقة الاستنباطي . ومن امثلة ذلك انه بعد تحديد معالم نظريته عن الردود المتعالية والماهوية ، استعان بها في تأسيس نظريته عن الانا المتعالي ، ثم اسس على تلك الاخيرة ايضاً نظريته عن الذاتيه المتصلة . وهكذا ظل ينتقل من نظرية الى اخرى بطريقة عقلية محكمة ، تؤكد براعته وتثبت قدرته في هذا المضمار النسقي .

وقد حقق « هوسرل » التوافق الصوري في هذا النسق الفينومينولوجي بين المقدمات والوسائل والنتائج . فالمقدمات التي بدأ منها المذهب سخر لتحقيقها الوسائل الملائمة لطبيعتها والمتناسقة مع خصائصها، ثم حاول ان يستخلص من تلك المقدمات وبواسطة هذه الوسائل عدة نتائج تكون متوافقة معهـا ولازمة عنهـا بالضـرورة ، وذلك في صورة نسقيـة متكاملة الاطراف . لقد بدأ « هوسرل » مذهبه بمقدمة عن ان العلم الكلي اليقيني ممكن التحقيق ، وانه ضروري لتقدم المعرفة الانسانية ، ثم استحدث وسيلة يحقق بها هذا المقصد ، وتتمثـل في منـهـجـه الفـيـنـومـيـنـولوجـي الوصـفـي الذي سـوف يـؤدي بـه الى اليـقـين ، واخيراً انتهى في نسقه الفلسفي الى نتيجة مهمة من وجهة نظره ، هي تأسيس العلم الكلي اليقيني في صورته الماهوية التي يجب ان ترتد اليها بقية العلوم الاخرى لكي تترابط كلها في وحدة يقينية مطلقة ، وبذلك تحقق التناسق الشكلي والترابط الصوري فيمـا بين المقـدمات

والوسائل والنتائج المكونة لمذهبه ، بغض النظر عن تكرار موضوعاتها عند الاخرين او تطابقها مع الواقع ومدى امكانية تحقيق هذه النتائج فعليا . وانما ركز « هوسرل » جهوده الابداعية في بناء هذا النسق العقلي بطريقة جديدة مبتكرة ، تتسم بالدقة والاحكام ، واصبحت ترتبط باسمه وتنبع من رؤيته العقلية الخاصة بمشكلة المعرفة اليقينية التي عالجها في مذهبه . وتتوافر الفرص ـ في الوقت ذاته ـ لغيره من الفلاسفة الاخرين كي يتناولوا بالبحث نفس هذه المشكلة ، ويعالجوا موضوعاتها المتصلة بتأسيس المعرفة اليقينية ، ويحاولوا تحقيق نفس الهدف ، لكن بطرق اخرى واساليب مختلفة عن تلك التي استخدمها « هوسرل » سابقاً . وتقوم محاولاتهم هذه على الرؤية العقلية الخاصة بكل واحد منهم ، واستناداً الى قدراتهم في بناء انساق فلسفية جديدة ، تكون متماسكة المحتوى ومتناسقة الشكل ومدعمة بالحجج الكافية .

وهكذا فإنه في اطار هذا المفهوم التجديدي النسقي عن بناء المذهب الفلسفي ، والذي ينبغي ان تدور حوله احكامنا النقدية وجهودنا التقييمية في المرتبة الاولى ، نجد ان « هوسرل » قد نجح في تشييد صرح الفينومينولوجيا كنسق عقلي جديد ، تتوافر فيه الخصائص المميزة للمذهب الفلسفي من حيث اسلوب التناول والشكل البنائي وطريقة المعالجة . ويتبقى لنا بعد ذلك في مسيرتنا النقدية ان نتفحص مدى قوة او ضعف الحجج التي ساقها « هوسرل » لتدعيم وجهة نظره الاساسية في تحويل الفلسفة الى علم كلي يقيني ، نظراً لصعوبة تحقيق هذا الهدف البعيد ، بالاضافة الى الحكم على مدى نجاحه في تخطي الواقعية والمثالية ، ومحاولة العلو الى مجال ثالث محايد يؤسس فيه هذا العلم المنشود وفقا البناء النسقي الذي أقام عليه الفينومينولوجيا .

٠٢ صعوبة تحويل الفلسفة الى علم

(أ) التفكير العلمي ومظاهر اختلافه عن التفكير الفلسفي : كان « هوسرل » لايمل من توجيه سهام النقد الى الفلاسفة بسبب مذهبيتهم الفردية المغلقة ، وينعى عليهم تفرقهم في مذاهب جامدة ومتعددة ، ويطالبهم دائماً بتوحيد صفوفهم وجمع شمل جهودهم ليقيموا فلسفة واحدة حية ، تكون بمثابة علم كلي يقيني تتأسس عليه مختلف العلوم الاخرى وشتى المعارف الممكنة ، وتستمد منه شرعية وجودها وتستند عليه في تأصيل مبادئها اليقينية ، ونظراً لاقتناعه بأهمية هذا العمل الكبير ، فقد اوقف كل جهوده على تحقيق هذه الرسالة واصلاح الفلسفة وتحويلها الى علم كلي دقيق ، يتمثل في الفينومينولوجيا . واذا كان

« هوسرل » قد انتقد المذاهب الفلسفية الفردية ، فـانه في نفس الوقت انتقـد ايضاً العلوم الرياضية والتجريبية لقصورها عن ادراك الحقيقة الكلية اليقينية . الا انه ـ رغم ذلك ـ اراد للفلسفة ان تكون علما لكن بطريقة اخرى اكثر دقة واعمق يقينا من العلم السائد في عصره .

ونتيجة لذلك فاننا كنا ننتظر من جهده الشاق في هذا المضمار ان لاينتهي الى بناء مذهب فلسفي فردي مثل بقية المذاهب الفلسفية الاخرى التي انتقدها سابقاً بعنف شديد ، وانما توقعنا منه ان ينتهي الى تأسيس علم جديد يكون اكثر تطوراً ويقينا من العلوم الموجودة حاليا ، وتتوافر فيه السمات الاساسية والمظاهر الرئيسية لمفهوم العلم ، دون السمات والمظاهر المميزة لمفهوم الفلسفة ، مع ملاحظة ان « هوسرل » لم يرفض كلية العلم التجريبي المادي مثل رفضه التام للمذاهب الفلسفية الفردية ، وانما اعترف بقيمة هذا العلم واقر بأهمية نتائجه في حياتنا اليومية ، فقط انتقده لانه يفضي الى حقائق جزئية محدودة لاتمثل اليقين المنشود (مقدمة افكار ص ٤٢) ولذلك كرس جهده لاستكمـال مسيرة هـذا العلم والوصول بـه الى اليقين الكـلي المطلوب . اذن فان ماسوف يقيمه « هوسرل » من علم يقيني جديد ، يجب ان لايكون مناقضاً تماما للعلم القائم حالياً ، وانما يتوافق على اقل تقدير مع مفهومه العام وسماته الاساسية ، طالما انه يستهدف تعميق جذوره اليقينية دون إلغائه ، وفي نفس الوقت يجب ان لايكون هذا البناء العلمي المقترح مجرد مذهب فلسفي فردي مثل المذاهب الاخرى التي تم رفضها كلها مقدماً .

فهل ياترى استطاع ، « هوسرل » ان يحقق هذا الهدف الصعب وفقاً للمعايير التي وضعها هو بنفسه في بداية سعيه الفكري ؟ الحقيقة الواضحة تؤكد انه لم يوفق في هذه المهمة ، وانه بدلاً من ان يؤسس الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني ، جعلها مذهباً فلسفياً فردياً . وذلك كما اثبتنا في نهاية دراستنا النقدية للموضوع السابق عن مظاهر التجـديد الفلسفي عنـد « هوسرل » والان سوف نستكمل في بقية فقرات الموضوع الحالي تأكيد ان الفينومينولوجيا لاتتوافق اطلاقاً مع التفكير العلمي الذي ارادت ان تلبس رداءه بعد تطويره . وانما هي تتناقض تماماً مع السمات الاساسية المميزة لهذا التفكير العلمي في صورته العامة ، لانها في جوهرها مجرد وجهة نظر فلسفية خاصة لاتمت الى العلم بصلة . مـع ملاحـظة اننا في هـذه النقطة بالذات ، لن نمل من تكرار ان كون الفينومينولوجيا مذهبا فلسفيا وليست علما ، لايعني الحط من شأنها ابداً ، *لاننا اعطيناها حقها من التقدير في تقييمنا السابق لها كنسق فلسفي مبتكر ،* وانما مقصدنا هنا ايراد المزيد من الادلة التي تؤكد ان الفينومينولوجيا عبارة عن مذهب فلسفي

فقط وليست علما كليا يقينيا كما ادعى « هوسرل » .

(ب) تحويل الكيفيات الى كميات : ترتبط الكيفيات بالعوامل الذاتية الانسانية ، وهي في تغير مستمر ، وتختلف باختلاف الذوات المدركة لها دون ان تستقر على حال ثابت ، لان تلك هي طبيعتها المميزة لها . ولذلك فهي لاتصلح لان تكون موضوعاً للعلم اليقيني الصحيح ، الذي لابد ان يرتكز على مبادىء ثابتة يمكن التحكم فيها حتى لو تغيرت بعض جوانبها او كلها . اما الكميات فهي على العكس من ذلك ، ترتبط بالعوامل الموضوعية المادية وتظل ثابتة دون ان تتأثر بالعوامل الذاتية المدركة لها ، ويمكن اخضاعها للقياس الكمي والتحكم في مسارها بالعديد من الوسائل المتوافرة . ولذلك اصبحت هذه الكميات هي موضوع العلم ومدار البحث فيه دون الكيفيات ، فاختصت العلوم الرياضية بدراسة الكم العقلي المجرد (المنفصل والمتصل) بمنهجها الاستنباطي . بينما اختصت العلوم المادية بدراسة الكم المادي (الجامد والحي) بمنهجها التجريبي . وطرحت الكيفيات جانبا لتكون موضوعاً للدراسات التأملية في مجالات اخرى متعددة كالفنون والاداب وغيرها ، على اساس انها لن تستطيع تحقيق اليقين في احكامها بنفس الدرجة التي يتحقق بها في العلوم الرياضية والتجريبية .

وعندما اراد العلماء احراز المزيد من التقدم في دراسة الظواهر الانسانية لكي تلحق بركب الدراسات الطبيعية المتقدمة ، حاولوا التغلب على العقبة التي تعرقل استخدام التجريب هنا ، والتي تتمثل في الكيفيات التي تغلف حياة الانسان وتدخل في ثنايا ظواهره المختلفة ، وذلك بتحويلها الى كميات يمكن التحكم فيها واخضاعها للتجريب العلمي والقياس الدقيق ، واستخدموا في ذلك العديد من الطرق والوسائل المتنوعة . وكانوا اذا نجحوا في تحقيق هذا الهدف العلمي بالنسبة لظاهرة ما ، اخرجوها من مجال الدراسات الفلسفية التأملية الذاتية ، وادخلوها في نطاق الدراسات العلمية التجريبية الموضوعية . وذلك كما حدث في كثير من العلوم الانسانية كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد وغيرها ، وان كانت الدقة العلمية لم تتحقق فيها كلها بالضبط مثلما تحققت في دراسة الظواهر المادية الخالصة ، الا انها قطعت شوطاً لابأس به في هذا الطريق ، وما زالت تسعى الى تحقيق مزيد من الدقة قدر الامكان .

وقد اصبح التقدم العلمي المعاصر ، وخاصة في الدراسات الانسانية ، مرهونا بالقدرة على تحويل الكيفيات الذاتية المتغيرة ، الى كميات موضوعية ثابتة يسهل التحكم فيها وقياسها ، مثلما فعل علماء النفس في مجال دراسة الذكاء والدوافع والسلوك وغيرها . اما الدراسات الاخرى التي مازالت تدور في عالم الكيفيات ، كالفنون والاداب وماشابهها ، فان نتائجها تظل

وجهات نظر فردية مختلفة ومتعددة باختلاف وتعدد اصحابها ، وتغير كل من مفهوم الصدق وطبيعة اليقين في احكامها ، فأصبحت الحقائق في مثل هذه المجالات الكيفية تتسم بالذاتية والفردية ، ولاترقى في دقتها اطلاقاً الى مستوى اليقين الكمي الموضوعي المتوافر في العلوم التجريبية والرياضية ، رغم ان هذا اليقين الاخير خضع لمفاهيم جديدة عن الاحتمال من الناحية المنطقية . لكن يجب ان نضع في اعتبارنا مقدما ان الدراسات التي تدور حول الظواهر الكيفية عند الانسان ، رغم انها تنتهي الى حقائق ذاتية تختلف بين الافراد ، فانها ليست اقل قيمة او أحط شأنا من الدراسات الانسانية العلمية الكمية ، لان تلك هي طبيعتها الكيفية المميزة لها التي تمثل جانباً اساسياً في تكوين الانسان ، ولايمكن القضاء عليها اطلاقاً . فقط نحن نقول انه كلما تمكن العلماء من تحويل بعض الكيفيات الى كميات عند دراسة اية ظاهرة انسانية ، فانها تصبح حينئذ علما تجريبيا يؤدي الى نتائج يقينية تتسم بالثبات والعمومية . واذا تعذر تحقيق هذا الامر ، فان تلك الظواهر تظل باقية في حالتها الكيفية الذاتية عند الفرد ، دون ان يحط هذا الوضع من قدرها او يقضي على مكانتها عند الانسان .

وفيما يختص بمحاولة « هوسرل » وسعيه لتحويل الفلسفة الى علم كلي يقيني دقيق ، نراه يعكس الحقيقة المتعارف عليها علمياً ، فيطرح جانبا الكميات المادية الموضوعية ، ويقتصر على دراسة الكيفيات المعنوية الذاتية في تأسيس هذا العلم اليقيني ، معتمداً في ذلك على كثير من الحجج التي انتقد فيها العلوم الوضعية التجريبية ـ مثل علم الطبيعة وعلم النفس والانثروبولوجيا ـ التي تبحث في ظواهر كمية محسوسة يمكن قياسها وكشف طبيعتها بالوسائل التجريبية المتعددة ، الا ان نتائجها من وجهة نظره جزئية محدودة . ولاجل ذلك ظل يحتفظ هو في علمه المنشود بدراسه الكيفيات الذاتية ، على امل ان يتوصل منها الى حقائق يقينية مطلقة . لقد قلب « هوسرل » الوضع هنا راساً على عقب ، واعتبر كل ماهو كمي مادي من ظواهر العلوم الطبيعية والانسانية ، قاصراً عن تحقيق اليقين وقد رأيناه بعد ان تحول من المرحلة النفسية الرياضية الى المرحلة المنطقية ، ثم المرحلة الفينومينولوجية في تطوره الفكري ، يوجه سهام النقد الشديد الى المنهج التجريبي المستخدم في العلوم المادية ذات الطابع الكمي القياسي ، لان نتائجها ـ من وجهة نظره ـ نسبية جزئية متغيرة ، ولايمكنها ان تتوصل الى اليقين الكلي المنشود في علمه الجديد ، لان هذا اليقين أدق وأشمل من بقية تلك الحقائق المادية ، بل هو اعمق منها لانه يغوص في عالم التجربة الذاتية الشعورية الحية ، التي توصل الى الافاق البعيدة للحقائق اليقينية المطلقة . لاجل هذا نراه في علمه المقترح ينحّي جانبا

الماديات الجزئية ويقتصر على دراسة الكيفيات المعنوية المرتبطة بالذات المفكرة ، معتقداً انها هي التي ستؤدي به الى المعرفة اليقينية المطلقة . فتناول بالدراسة ظواهر تأملية تدور حول التجربة الذاتية الحية مثل ادراك الصور العقلية والتحليل الماهوي للشعور الذاتي ، تعالي الانا والتجربة المتعالية والعمليات التكوينية الداخلية للانا المتعالي ، الانا كموناد حامل لكل انحاء الوجود والحقيقة ، وعشرات غيرها مما ترد الى الطبيعة الذاتية للانسان الفرد ، وتعتمد على قدرته العقلية الخاصة في التأمل واقتحام مجالاتها داخل ثنايا تكوينه المتعالي وفي التلافيف الداخلية لشعوره القصدي ، كي يتوصل اخيراً الى حدس ماهو موجود فيها من حقائق يقينية .

وهكذا اكتفى « هوسرل » بدراسة الحالات المعنوية المجردة التي ترتد في اصولها البعيدة الى اساس كيفي يعتمد على ذاتية الانسان الفرد . ولذلك توصل في نهاية عمله الى بناء شيء آخر ليس هو العلم الكمي الموضوعي المعروف ، وانما اقام بناء فلسفياً عقلياً يعتمد على الجهد الشخصي ، ويقوم على حالات كيفية ذاتية ، ويؤدي الى وجهة نظر خاصة وليس قانوناً عاماً ، ومن ثم يمكن لاي فرد آخر ان يرفض هذا البناء العقلي ويطرح جانباً تلك الوجهة الخاصة من النظر ، اعتماداً على ما يمكن ان يقوم هو به من دراسة اخرى جديدة وبطريقة تأملية ايضاً ، تنصب على نفس هذه الحالات المعنوية الداخلية ، وتنتهي الى وجهة نظر اخرى تفهم الحقيقة من منظور خاص يختلف عن مفهومها عند « هوسرل » وغيره من المفكرين الاخرين . ويرجع السبب في هذا الى الاكتفاء بدراسة الحالات الكيفية ذات الطبيعة الفردية ، والتي تسمح بتعدد الاراء وفقا لتعدد الرؤية الذاتية بين الافراد ، وحيث تضيع الحقيقة الكلية حينئذ ، ويندثر اليقين بمعاييره الثابتة . لكن الوضع كان سيختلف اذا اقام « هوسرل » علمه المنشود على دراسة كمية للظواهر المعرفية عند الانسان ، حتى لو جعل هذه الكميات مجردة مثل الرياضة ، وذلك بأية صورة يستطيع ابتداعها ، فانه حينئذ اقرب الى الاسلوب العملي بمفهومه الموضوعي الصحيح .

(ج) الارتكاز على الموضوعية : يستهدف العلم اكتشاف خصائص الاشياء في علاقاتها الخارجية بعضها بالبعض الاخر ، وليس في علاقاتها بأحوالنا الشخصية او في ارتباطها بذواتنا الفردية ، لانها في الحالة الاخيرة سوف تخضع للعوامل الكيفية المتغيرة . اما في الحالة الاولى فانها تظل حقائق كمية ثابتة وقائمة في العالم الموضوعي الخارجي ، ويمكن الرجوع اليها باستمرار في الاوقات المتفاوتة ، لان طبيعة خصائصها ثابتة ، ومن ثم تظل القوانين المفسرة لها ايضاً ثابتة ، ويمتد هذا الثبات الموضوعي الى معرفتنا العلمية عن هذه الخصائص الخارجية ؛

التي تصبح واحدة بين الجميع دون الصعاب امام تحقيق هذه الموضوعية الخالصة في المعرفة العلمية ، الا ان العلماء يبذلون جهودهم للتغلب على هذه الصعاب وكلما تمكنوا بوسائلهم وطرقهم الخاصة من استبعاد المؤثرات الذاتية الفردية المتغيرة عن ظواهر بحثهم ، فانهم يتوصلون الى المزيد من الحقائق الموضوعية التي تصبح اساس كل معرفة علمية صحيحة وثابتة .

واذا كانت الحقائق الموضوعية هي التي تستقل في وجودها عن الذات الانسانية ، فان وقائعها وخصائصها المميزة لها لابد ان تكون مشتركة فيما بين كل افراد الانسانية ، دون ان يختص بادراكها وفهمها والتعبير عنها فرد واحد فقط ، مثلما هو الحال في المشاعر الذاتية الكيفية ، وانما يجب ان تكون ميسرة الادراك عند الجميع . لذلك اصبح من سمات الموضوعية في التفكير العلمي « ان يُلتزم ماهو مشترك بين اهل التخصص في الميدان المعين من ميادين البحث ، فلا يزعم لهم احد ـ مثلاً ـ انه قد ادرك حقيقة ما بغير حواسه الظاهرة ، او بغير اجهزته العلمية التي يستطيع اعضاء الاسرة العلمية جميعاً ان يشاركوه فيها ، كأن يقول انه قد ادرك ما ادركه بقدرة خارقة امتاز بها دون سائر الزملاء ، اذ قد يكون ذلك صحيحاً وقد لايكون ، لكنه على كل حال لايندرج في المجال العلمي ، طالما تعذرت مشاركة الاسرة العلمية في المراجعة والتحقيق . فالحقيقة العلمية موضوعية بمعنى ان يشارك في ادراكها كل رجال الاختصاص ، لاينفرد بها بعض دون بعض بحجة ان لهم حاسة سادسة يتمتعون بها دون سواهم ، او ان لهم بصيرة ينفردون بها ، او انهم يدركون الحقائق بقلوبهم قبل عقولهم ، وما الى ذلك من اقوال ... » (زكي نجيب : اسس التفكير العلمي ص ٤٥) .

واذا رجعنا ادراجنا الى محاولة « هوسرل » لتحويل الفلسفة الى علم كلي يقيني ، سنجد انه اتخذ موقفا مخالفا تماما للطبيعة الموضوعية المميزة للعلم ، بحيث ارتكز على الطرف الاخر المقابل لها والمتمثل في الذاتية الفردية ، وذلك في محاولة منه للارتقاء بها الى مستوى اكثر موضوعية وثباتا . الا انه لم يتمكن من تحقيق ذلك بسبب الطبيعة المتغيرة للكيفيات الذاتية ، واختلاف الحالات الشعورية الداخلية فيما بين افراد الانسانية . كما انه رفض دراسة الشعور بالمنهج الموضوعي في صورته التجريبية ، وآثر عليه منهجا تأمليا وصفياً ، لاعتقاده ان هذه الموضوعية لاتوصلنا الى اليقين المطلق ، وانما تؤدي بنا الى حقائق جزئية ونسبية ، بينما الغوص في الذات الانسانية بالتأمل الفكري هو الذي يؤدي بنا الى المعرفة اليقينية ، التي تتخذ شكلاً موضوعياً خاصاً يختلف عن تلك الموضوعية الموجودة في العلم بل ان « هوسرل » يتطرف

في اتخاذ موقف مضاد تماماً للموضوعية العلمية ، حيث يشترط بالضرورة تدخل العنصر الانساني في تشكيل الظواهر الخارجية المدركة ، وذلك على العكس من الموقف العلمي الذي يجب ان نفصل فيه الذات الانسانية عن الظواهر الخارجية ، لكي تظل موضوعية الطابع وتستقل بخصائصها الحقيقية المكونة لها . وقد رأينا « هوسرل » في مثاله التوضيحي السابق لادراك شجرة التفاح (افكار ص ٣٥٩) يقرر ان العالم التجريبي في موقفه الطبيعي يفصل مشاعره الذاتية الداخلية عن موضوع الادراك الخارجي ، لكي يفسر ظاهرة تفتح ازهار الشجرة وفقا لعلاقة السببية الجامدة والقوانين التجريبية المادية ، وانه نتيجة انغماسه في دراسة هذه الظاهرة الجزئية ، يتوصل ايضاً الى حقائق جزئية خارجية لاتمثل الحقيقة الكلية الكامنة في الذات . اما النظرة الفينومينولوجية فهي على العكس من ذلك ، لان الفرد هنا يترك جانباً الوقائع المادية ويضعها بين قوسين ، ثم يوجه خاطره الى مايظهر في شعوره الداخلي من هذه الظاهرة ، ليحاول تفسير عملية ادراكه لها ثم يكشف عن ماهياتها الجوهرية . ويؤكد « هوسرل » انه يختلف هنا عن العالم الطبيعي في انه لايستطيع فصل هذا الخاطر الشخصي او تلك الظاهرة المدركة عن شعوره الذاتي الداخلي ، لان كلا من الخاطر والظاهرة يرتبطان بالشعور كجزء منه ، ويلتحمان معه في علاقة جديدة حية تختلف جوهريا عن العلاقة الموضوعية الطبيعية الجامدة .

وهكذا يصر « هوسرل » على ان يقوم علمه الكلي المنشود على العامل الانساني الذاتي الداخلي ، دون العامل الطبيعي الموضوعي الخارجي ، مخالفاً بذلك المفهوم السائد في الاسلوب العلمي ، فانتهى الى نتائج ليست من العلم في شيء ، وانما هي أقرب الى وجهات النظر الشخصية التي تعتمد على المنهج التأملي ، وتفتقد الموضوعية والعمومية والثبات ، نظراً لتعدد الذوات المتأملة ، واختلاف الخواطر الانسانية باختلاف طبائع الافراد من جهة ، واختلافها من جهة اخرى عند الفرد الواحد طوال مراحل تطوره وتقلب احواله وتفاوت قدراته .

ونظراً لان « هوسرل » كان يسعى الى تأسيس الفلسفة كعلم ، ولانه في قرارة نفسه يدرك اهمية الارتكاز على الموضوعية كصفة اساسية مميزة للعلم ، لذلك نراه يحاول التشبه بالعلم من بعض الوجوه الممكنة ، ويجعل للموضوعية مكاناً عنده ، لكنه رغم ذلك اعطى هذه الموضوعية معنى ذاتياً يتوافق مع سياق بنائه التأملي ونسقه الفلسفي . ففي المثال الذي ذكره عن ادراكنا للمكعب في « التأملات » ، نجد ان هناك مدة موضوعية خارجية يوجد فيها المكعب ، هي مجرد تتابع زمني جامد ، بينما هناك مدة اخرى ذاتية داخلية ترتبط بعملية

ادراكنا الشعوري للمكعب ، هي عبارة عن ترابط تاليفي حي ، يقوم به الشعور الواعي عن قصد ، حيث تتكون في شعورنا صورة ماهوية للمكعب ، اعتبرها « هوسرل » هي المعنى الموضوعي المباطن له (ص ١٣٥) ويلاحظ هنا ان هذه الموضوعية المبتكرة ترتبط بالمعنى المثالي عند الانسان وبالزمان الداخلي المتكون في الشعور الذاتي للفرد ، دون ان ترتبط بالمكعب المادي او بزمانه الخارجي ، ولا حتى بعلاقاته في العالم الواقعي ، ولذلك كانت موضوعية مقلوبة ، او هي ذاتية مسماة خطأ بالموضوعية ، تمسحاً بأهداب العلم وتشبها ببعض خصائصه .

وفي محاولة اخرى من « هوسرل » لادعاء الموضوعية في علمه المنشود ، نجده يسعى الى تاكيد ان التكوين الداخلي للبناء المعرفي القائم في نطاق الشعور الذاتي ، مطابق لما هو موجود في العالم الموضوعي الخارجي ، باعتبار ان هذا العالم موجود لذاتي ، وان المثالية المتعالية للانا تستهدف تكوين حقيقة هذا العالم وبناءه في شعورنا الداخلي بواسطة البداهة ، حيث يكتسب حينئذ دلالة موضوعية محددة (التأملات ص ٢٠٣) وبذلك يصبح اي تكوين معرفي قائم في الشعور الذاتي الداخلي هو بمثابة حقيقة موضوعية . اما الاشياء الموجودة في العالم الخارجي وعلاقاتها الممتدة بينها ، فلايمكن ان تدّعي لنفسها الموضوعية ابداً ، الا اذا ارتدّت الى الذات وارتبطت بالخواطر الداخلية للشعور واخذت منها معناها الصحيح وشرعية وجودها ، فأين هذا المفهوم للموضوعية من مفهومها الاخر في العلم ؟ وهناك العديد من الامثلة الاخرى التي تؤكد اعتماد « هوسرل » على العوامل الذاتية الفردية في محاولته تأسيس العلم الكلي ورفضه القطعي للموضوعية حسب معناها العلمي الدقيق ، بل انه اعترف صراحة بصعوبة اجتياز الهوة الموجودة بين العالم الذاتي المتعالي والعالم الموضوعي الطبيعي ، وذلك في محاولته تبرير ادراك الاخر وما يصاحبه من وقائع موضوعية خارجية ، والاجتهاد في نفي شبهة الانا وحدية عن مثاليته المتعالية ، اعتماداً على التفسير المونادولوجي (التأملات ص ٢٨٨) .

يضاف الى هذا كله ماذكرناه في بداية هذه الفقرة من ان الموضوعية العلمية تعني ايضاً ان الحقائق التي يتوصل اليها العالم يجب ان لاتكون ذات طابع فردي ويختص بها مكتشفها وحده ويمارسها بمفرده ، مهما احتج في هذا الشأن بأية حجج ممكنة ، وانما يجب ان تكون هذه الحقائق مشاعة بين علماء الاختصاص بأية حجج ممكنة . وانما يجب ان تكون هذه الحقائق مشاعة بين علماء الاختصاص على الاقل ، ويمكنهم المشاركة في ادراكها وممارستها والتحقق من صحتها ، لكن « هوسرل » لم يأخذ بهذا المفهوم العلمي اطلاقاً ، وعاش وحده تجاربه

الذاتية المتعالية ، ومارس بمفرده تحليلاته الماهوية ، ثم ادعى اخيراً انه توصل الى اليقين المطلق الذي انبثق من داخله ، وذلك دون ان يتمكن الآخرون من مشاركته في مسيرته التأملية ، او يتحققوا من صحة اقواله عملياً ، خصوصاً انه كان يعترف كثيراً بصعوبة هذه الممارسة الفينومينولوجية بالنسبة للآخرين . لذلك انتفت الموضوعية فيما ادعى انه علم ، حيث انتهى الى تشييد صرح فلسفي نسقي قائم على وجهة نظره الخاصة عن اليقين ، ولا يمت الى العلم بصلة .

(د) القابلية للتحقيق بالوسائل الثابتة المتيسرة : ترتبط بالموضوعية السابقة خاصية اخرى تعتبر من السمات الجوهرية للعلم دون الفلسفة ، وبدونها ينتفي مفهوم العلم ، وهي قابلية القضايا والافكار العلمية للتحقق من صحتها بواسطة الاخرين وباستخدام مختلف الوسائل الممكنة ، فالموضوعية تيسر امكانية التحقق ، وهذه بدورها تؤكد الدقة واليقين في الحقائق المبدئية لتفسير الظاهرة موضوع البحث ، فانه يستتبع ذلك عملية اساسية تمثل جوهر التفكير العلمي ، هي التحقق من صحة احد هذه الفروض بالتجريب والوسائل العلمية المتيسرة ، حيث ينتهي الامر الى وضع قانون علمي يفسر هذه الظاهرة الجزئية وغيرها من الظواهر الاخرى المشابهة لها ، في صورة عامة ثابتة . ويكون هذا القانون ايضاً قابلاً للفحص والتأكد من صحته بواسطة العلماء الاخرين وبشتى الطرق الممكنة ، حيث لابد ان يتوصلوا الى نفس النتيجة اذا كانت الاجراءات السابقة لاستخلاص هذا القانون صحيحة ، وذلك مهما اختلفت شخصيات العلماء انفسهم ، لانهم يبحثون في ظاهرة موضوعية خارجية . ولاجل هذا السبب ايضاً يشترط ان تكون الوسائل والادوات المستخدمة في عملية التحقق العلمي واحدة ثابتة ومتيسرة للجميع ، حتى يكون في مقدورهم استخدامها مثلما استخدمها صاحبها ، دون ان تظل حكراً عليه هو وحده ، لانه في هذه الحالة سوف تنتفي امكانية التحقق عند الاخرين ، وتصبح الحقيقة ذاتية ترتبط بصاحبها الذي اكتشفها فقط ، ومن ثم تخرج من نطاق الموضوعية العلمية . لذلك لايحق للعالم ان يدّعي انه توصل الى حقيقة مابقدرة خارقة تميز بها وحده دون ان توجد عند غيره من العلماء ، لان مثل هذا الاسلوب يخالف الروح العلمية لانعدام دليل صدق الحقيقة عند الاخرين ، فتظل حينئذ مجرد حقيقة شخصية لاتنتسب الى العلم ابداً .

والان نتسائل ماهو موقف الفينومينولوجيا كعلم يقيني من هذه الخاصية العلمية الاساسية ؟ وهل اخذ بها « هوسرل » ضمن اجراءاته التي اتبعها لتحويل الفلسفة الى علم ؟ يلاحظ مقدماً ان الوسيلة الرئيسة التي استخدمها « هوسرل » للتوصل الى الحقيقة الكلية

اليقينية هي التأمل العقلي الذاتي ، الذي ينعكس فيه الفكر على نفسه داخليا ليغوص في ثنايا الشعور المتعالي ويحدس الحقائق الماهوية الكامنة فيه . ومثل هذه الوسيلة التأملية تتـوافق تماماً مع الطبيعة المتعالية للتجارب الشعورية القصدية التي يريد « هوسرل » ان يقتنص منها الحقائق اليقينية بالحدس ، حيث لاتوجد اية وسائل اخرى يمكنها تحقيق هذا الهدف إطلاقاً ، خصوصا بعد ان رفض « هوسـرل » المنهج التجـريبي والمنهج الريـاضي ، واكتفى بمنهجه التأملي الوصفي . ومادامت هذه الوسيلة التأملية تتصف بالذاتية ولايمارسها سوى صاحبها وحده ، لذلك يصبح من المتعذر على الاخرين ان يتحققوا من صحة النتائج التي يتوصل اليها « هوسرل » ، لان وسيلتهم سوف تختلف عن الوسيلة السابقة ، حتى لو استخدموا نفس الطريقة التأملية ليغوصوا في ذواتهم ، فانهم سوف يتوصلون حينئذ الى حقائق اخرى تختلف عن حقائق « هوسرل » نظراً لاختلاف الذوات الانسانية . بالاضافة الى ذلك فان « هوسرل » اعترف بصعوبة التحقق من التجربة المتعالية وممارسة التحليلات القصدية الشعورية لفض مضمون هذه التجربة التي هي بعيدة المنال عن ايدينا ، فقد ذكر في مقالته بدائرة المعارف البريطانية ان « علم النفس في حالتيه الصورية والتجريبية ، هو علم وضعي نشأ في الاتجاه الطبيعي في معظم موضوعاته (ولذلك يسهل التحقق منه) بينما التجربة المتعالية اصعب من ان نتحقق منها ، لانها علوية غير ارضية » (ج ١٧ ص٧٠٠) اذن لاسبيل امام الاخرين للتحقق من اليقين الذي يدّعي « هوسرل » امكانيته هو وحده في التوصل اليه ، وذلك باعترافه الصريح الواضح . ومثل هذه القدرة الخارقة الموجودة عنده فقط دون غيره ، تجعل الاخرين من العلماء او الفلاسفة يتخذون موقف المتفرج دون مـوقف المشارك ، بسبب عجـزهم عن استخدام نفس وسيلة « هوسرل » التأملية الخاصة به وغير المتيسرة عنـدهم ، ولذلك تظل الحقائق التي يتوصل اليها وحده بمثابة رأي شخصي ووجهة نظر خاصة لاتدخل في مجال العلم اطلاقاً ، وانما تندرج داخل اطار التفكير الفلسفي .

ويستخدم « هوسرل » ايضاً طريقة غاية في التعقيد عندما يحاول استخلاص الماهيات الكامنة في الشعور ، ويقوم بتحليلات شديدة الصعوبة والغموض للافعـال القصديـة والانا المتعالي بتجاربه الذاتية ، وذلك في محاولته تفسير عمليات التأليف الشعوري وتكوين المعرفة وادراك الاخر ، سعياً وراء اكتشاف الحقائق اليقينية التي يعتقد هو انها موجودة في هـذه المملكة الداخلية الخصبة للذات الانسانية الحية . وكان يطبق طريقته الفينومينولوجية الصعبة تلك ، في استخلاص ماهيـات بعض الاشياء البسيـطة التي ذكر امثلتهـا كالمنـزل والمكعب

والشجرة ، والتي هي بطبيعتها اشياء ثابتة التكوين وسهلة الادراك وواضحة المعالم في تفردها الخارجي ووجودها المادي . لكن ماذا سيكون الحال عند الانتقال لدراسة ظواهر الحياة الاجتماعية المعقدة ، التي تتشابك وقائعها الحية في مركبات كلية ذات تغير مستمر وتفاعل دائم ؟ لاشك ان « هوسرل » سوف يقف عاجزاً امام هذه الظواهر التي لم يتعود على خوض غمارها ، بالاضافة الى قصور طريقته الفينومينولوجية الاستاتيكية وعدم ملاءمتها للطبيعة الديناميكية المميزة للمجتمع الانساني .

وكان « هوسرل » يبتكر لنفسه العديد من المصطلحات الجديدة ذات المعاني الخاصة والفريدة التي تساعده في محاولته التأملية ، رغم ماتتسم به هذه المصطلحات من غموض وتعقيد وصعوبة تجعل الاخرين عاجزين عن استخدامها بنفس طريقة صاحبها الذي ابتكرها . صحيح ان العلماء يستخدمون بعض المصطلحات الخاصة ذات التعريفات الاشتراطية ، لكنها عادة ماتكون قليلة جداً . بينما الحال عكس ذلك عند « هوسرل » الذي جعل غالبية مصطلحاته اشتراطية ذات معانٍ جديدة تماماً وخاصة به وحده ، ومن ثم كان البناء الذي اقامه عليها عبارة عن نسق صوري عقلي لايستند الى اية حقائق او معانٍ مشتركة ، وبالتالي لايمكن اخضاعه للتحقق العلمي بالوسائل المتيسرة . يضاف الى ذلك ايضاً ان « هوسرل » جعل الانا المتعالي يكفل لنا صحة ويقين الحقائق الماهوية التي ندركها في شعورنا القصدي بواسطة الحدس العقلي ، الذي هو بدوره وسيلة اساسية للمعرفة اليقينية ، اي انه لم يكتف بالانا المتعالي لضمان اليقين ، بل اضاف الى هذا الضمان « الثقة بالحدس الذي لا يأتيه الباطل ولاتجوز عليه اغاليط التجارب الطبيعية وانحرافات الحواس . الا اننا لايمكن أن نسلم معه بما يفضي اليه الحدس من يقين، لانه يقين لاشأن له بالعلم، لانه لايعين الطرائق التي يتحقق بها من صحته، فما جاء بالحدس لايثبته الا الحدس ... ومن ثم فهو يقين فردي لايمهد سبيلاً نحو الموضوعية العلمية » (صلاح قنصوه : هل قدمت الفينومينولوجيا جديداً للعلوم الانسانية ؟ في دراسات فلسفية ص ٢٩٧) وطالما ان اليقين اصبح هكذا فرديا خالصاً ، ووسيلة ذاتية داخلية ، فلايصح للفينومينولوجيا حينئذ ان تخلع على نفسها صفة العلمية التي تقف على الطرف المقابل لها تماماً .

وعندما ننتقل الى قضية اخرى ننتقد فيها « هوسرل » لخروجه عن المفاهيم العلمية بسبب اتجاهه الى بحث موضوعات خيالية ذات طابع وهمي ، ولاتمت الى الواقع بصلة ، وليس في الامكان التحقق من صحتها اطلاقاً ، فقد يعترض علينا البعض قائلاً ان العلم ايضاً يبحث في

تصورات خيالية لايمكن التحقق من صحتها هي نفسها بالتجربة المباشرة . ومن امثلة هذه التصورات الخيالية في العلم « القوة » فهي بذاتها ليست موجودة فعليا ، وانما هناك احداث واقعية خاصة بالحركة والكتلة وغيرها ، لايمكن تفسيرها الا بهذا التصور الخيالي عن وجود القوة . والتحقق التجريبي في هذه الحالة ينصب على النتائج الواقعية التي تترتب على هـذا التصور ، حيث يتأكد صدق كل القوانين المنبثقة عن تصورات القوة ، دون ان تكون هذه القوة نفسها ممكنة التحديد او التجريب في ذاتها ، « وهذا يدل على ان تصورالقوةتصور خيالي ليس له مقابل فعلي ، وان صحت النتيجة الناجمة عنه في معادلة القانون ، ففي وسعنا التأكد من صحة القانون ، وذلك من صدق التنبؤات التي تنبني عليه ، ولكن التصورات التي يتألف منها لاتعدو كونها تصورات وهمية . ويصدق هذا ايضاً على القوى المغناطيسية والالكترو ـ مغناطيسية . وفي كل هذه الحالات يصدق القانون مع كونه يتألف من اطراف لاسبيـل الى تحديدها » (محمد الشنيطي : اسس المنطق والمنهج العلمي ص ١٨١) .

واذا كان الحال هكذا في العلم ، فان « هوسرل » حاول اتباع نفس هذا الاسلوب ايضاً في الفينومينولوجيا ، لكن بطريقة اخرى ليست علمية . فهو يرى ان اية واقعة سواء كـانت طبيعية او خيالية ، لابد ان تكون لها بالضرورة خاصية ماهوية وصورة عقلية ، ومن ثم يمكن ردها الى الشعور واخضاعها للوصف والتحليل ، دون نظر الى مدى صحة وجودها في العالم الطبيعي الذي علقنا الحكم عليه ووضعناه جانبا بين قوسين . بالاضافة الى اننا في عملية ادراك الشيء نكتفي بصفة الحضور الادراكي في الشعور ونمتنع عن اثبات اية قيمة وجودية لهذا الادراك ، حيث ننقله الى مملكة اللاواقعيات ، وهي مملكة « كأن » التي تعطينا الامكـانات المجردة والقابلة لكل تخيل ممكن ، لارتباطها بالانا المتعالي المطلق ، وحيث تتكـون النماذج المثالية للصور الماهوية باعتبارها متخيلات خالصة لاتمت الى العـالم الخارجي المعلق بصلة (التـأملات ص ١٨٨) ونتيجـة لذلك اصبح من حق « هـوسرل » ان يستخـدم طريقتـه الفينومينولوجية المعقدة لدراسة التصورات الخيالية من حيث ماهياتها القائمة في الشعور ، دون نظر لوجودها الفعلي في عالمنا الواقعي ، لكي ينتهي الى حقائق يقينية من وجهة نظره تكون مرتبطة بهذه التصورات الخيالية ونابعة من ذاته الخاصة به وحده . ويختلف هذا الوضع عما ذكرناه في مجال العلم سابقاً ، حيث لايستطيع « هوسرل » او غيره ان يتحقق من صحة هذه التصورات الخيالية ، ليس فقط من جهة حقيقتها ووجودها هي نفسها ، وانما ايضاً من جهة النتائج والاثار العملية المترتبة عليها ، التي امكن سابقاً قياسها والتحقق منها في تصوراتنا

الخيالية عن القوة في العلم ، بينما يتعذر ذلك تماما في الفينومينولوجيا . وبـذلك يظل جهـد « هوسرل » محصـوراً في دراسة هـذه الخيالات وتلك الاوهـام كالغـول والعنقاء والدائـرة المستطيلة وغيرها ، على امل اكتشاف اليقين الذاتي الذي تقوم عليه بعيداً عن العالم الواقعي المعلق بين القوسين . وفي هذا الشأن ذكر « جورج لوكاش » بطريقة تهكمية محادثة طريفة دارت بينه وبين « شيللر » عندما قابله في المانيا ، وحاول فيها « شيللر » ان يشرح له « كيف ان الفينومينولوجيا باعتبارها منهجاً علميا ، تستطيع ان تعتبر كل شيء موضوعاً قصديـاً ، وقال : هكذا نستطيع مثلاً ان نقوم بدراسة فينومينولوجيا الشيطان ، مع وضع مشكلة وجوده بـين هلالين مسبقـاً (فقال له « لوكـاش » بالتـأكيد ، وفيمـا بعد ، حـين ينتهي التحليـل الفينومينولوجي للشيطان ، لايبقى عليك الا ان تحـذف الهلالين ، وعنـدئذ يبـرز الشيطان امـامنـا . فضحـك « شيللر » وهـز كتفيـه ولم يجب بشيء » (مـاركسيـة ام وجـوديـة ؟ ص ص ٥٦ ـ ٥٧) لاجل هذا كله ، لايمكن اعتبـار الفينومينـولوجيا علمـا على الاطلاق ، وليست ايضاً شبيهة بالعلم ابداً ، وانما هي في حقيقتها نسق فلسفي لايمكن اخضاعه للتحقق العلمي والاختبار التجريبي بسبب طبيعته الفردية وتكوينه الذاتي .

(هـ) العلم الكلي نظرية فلسفية في المعرفة : بذل « هوسرل » جهوداً مضنيـة لكي يحول الفلسفة بمذاهبها الفردية المتفرقة الى علم يقيني واحد ، لكن تعذر عليـه تحقيق هذا الهدف البعيد بسبب الاختلافات الجوهرية في طبيعة كل من الفلسفة والعلم . كمـا ان هذه الفكرة المثالية التي وجهت جهوده في ذلك الطريق المسدود ، تذكرنا بـ« حجر الفلاسفة » الذي جعل القدماء يعتقدون خطأ في امكانية تحويل المعادن الرخيصة الى معادن نفيسة ، فأضاعوا جهودهم هباء وراء احلام خيالية . وقد تكرر نفس هذا الوضع عند « هـوسرل » في العصر الحاضر ، وجنح في محاولته الخيالية الى متاهات ميتافيزيقية اراد ان يؤسس عليها المعرفـة العلمية . الامر الذي دفع بعض مؤرخيه مثل « بارل ويلش » الى التساؤل عما اذا كان في إمكان العلم ان يعود ادراجه الى الميتافيزيقا لكي يوضح منهجه وحدوده واهدافه . وكانت الاجابة هي صعوبة تحقيق هذا العمل (فلسفة ادموند هوسرل ص ١٩) .

وقد ظهرت حديثاً محاولات اخرى متعددة تسعى الى « علمنة » الفلسفة من وجهات نظر مختلفة . الا ان التطرف في الدعوة لتحويل الفلسفة الى علم ، جعل اصحابها يتناسـون ان طبيعة التفكير العلمي بخصائصه الرياضية والتجريبية ومجالات بحثه المادية ، تختلف جوهرياً عن طبيعة التفكير الفلسفي بخصائصه العقلية التأملية ومجالات بحثه المعنوية . وحيث ان

الوجود يشتمل على حقائق مادية واخرى معنوية ، ورغم انها تتكامل مع بعضها ، الا ان لكل منها اسلوبها الملائم لدراستها . ولذلك فلا حاجة لنا الى مخالفة طبيعة هذه الحقائق بالسعي الى دمج الاسلوب الفلسفي في الاسلوب العلمي بطريقة تعسفية . وانما الاجدى ان نحاول تحقيق التكامل بين الاسلوبين ، وان ننسق طرق التعاون بينهما دون اي مفاضلة ، لكي نمتلك ناصية الحقائق في جانبيها المعنوي والمادي معاً .

واذا كان بعض المفكرين مثل « هوسرل » وغيره ، تطرفوا في طموحهم المعرفي وارادوا ان يتوصلوا الى الحقيقة الكلية المطلقة ، وان يردوا مختلف حقائق الوجود المادية والمعنوية الى حقيقة يقينية واحدة ، فان جهودهم في هذه المحاولة تخرج عن نطاق البحث العلمي وتدخل في مجال البحث الفلسفي ، مهما ادعوا من تمسك ببعض معالم الاسلوب العلمي . لان الطبيعة العقلية المعنوية لهذا الموضوع النظري ، وذلك الهدف البعيد عن اليقين المراد بلوغه في تلك المحاولة المعرفية الشاقة ، كلها تعتبر من صميم المهام الاساسية للفلسفة دون العلم[٣٧] . وعلى هذا فان جهود « هوسرل » الفينومينـولوجية لاتعتبـر إنجازا لعلم جـديد كمـا كان يـدّعي باستمرار ، وانما هي نظرية فلسفية جديدة في المعرفة ، عبر فيها عن وجهة نظره الخاصة في طبيعة اليقين المطلق والحقيقة الكلية ، وذلك على هيئة نسق فلسفي متوافق المحتويات ومترابط الخطوات ، واستخدم التأمل العقلي في بنائه بطريقة فريدة متميزة وفي شكل جديد متطور . ولذلك سوف تظل مكانة « هوسرل » الحقيقية في الفلسفة المعاصرة ، مرتبطة بكونه صاحب نسق فلسفي مبتكر ، وليس مؤسس علم جديد .

٤ ـ انحياز « هوسرل » الى الموقف المثالي

(أ) محاولة تخطي الواقعية والمثالية في البداية فقط : بدأ « هوسرل » نسقه الفلسفي بمقدمات واضحة ومحددة قرر الالتزام بها طوال مسيرته الفينومينولوجية ، ثم استخدم عدة وسائل تساعده على تحقيق اهدافه المنشودة ، واخيراً انتهى الى نتائج معينة من المفروض ان تكون متوافقة مع المقدمات السابقة ، لكن « هوسرل » حاد عن هذا الشرط التوافقي ، لانه كان قد عارض منذ البداية ثنائية الواقع والفكر بشتى صورها ، ورفض مقدما الانقياد الى احد طرفيها مثلما هو شائع عند غالبية الفلاسفة ، وانما اراد ان يقضي على هذه الثنائية ويعلو الى

مافوق هذه التفرقة . لذلك انتقد الموقف الطبيعي بوقائعه الجزئية المادية المتغيرة ورفضه ، ثم انتقد الموقف المثالي بتطرفه في استقلالية الفكر عن العالم ورفضه ايضاً ، وحاول ان يتخطى الموقفين معاً ليبدأ سعيه الفلسفي من مجال ثالث محايد يجمع في ثناياه الطرفين المتقابلين في وحدة متلاحمة . وكان هذا المجال المحايد هو الشعور بطبيعته القصدية (انظر هنا الفصل الاول من الباب الاول : نقطة الانطلاق ، الموقف الطبيعي والموقف المثالي) اذن كانت مقدمات النسق الفينومينولوجي تتمثل في عدم الانحياز الى احد طرفي ثنائية الواقع والفكر ، وانما الجمع بينهما في تكوين شعوري محايد . لكن « هوسرل » لم يلتزم بتحقيق هذا الهدف عندما شرع بعد ذلك في تشييد نسقه الفلسفي ، حيث بدأ ينحاز تدريجيا نحو الموقف المثالي ، حتى انتهى اخيراً الى تأسيس مذهب في المثالية المتطرفة ، مخالفاً بذلك المقدمات التى حددها لنفسه في البداية .

ويلاحظ ان محاولة « هوسرل » ان يجمع في ثنايا الشعور بين العالم الطبيعي الواقعي والعالم الذاتي المثالي ، اقتصرت على نقطة البداية فقط ، بأعتبارها جسراً مؤقتاً يعبر منه الى داخل العالم المثالي للذاتية المتعالية ، ويستقطب فيه العالم الواقعي . ولاجل هذا السبب اصبح لايمكن الادعاء بخلو الفينومينولوجيا تماماً من العناصر الواقعية ، وانما توجد فيها بالفعل بعض هذه العناصر المترسبة من نقطة الانطلاق ، فقط يدور التساؤل حول حجمها ومدى فعاليتها وموقعها داخل النسق الفينومينولوجي ، وهل وجودها يسمح لنا بأن نجعل فلسفة « هوسرل » واقعية تنتصر للموقف الطبيعي على الموقف المثالي ؟ ان هذه الجزئيات من معالم الواقعية عبارة عن بضع قضايا متناثرة في بعض جوانب الفينومينولوجيا ، دون ان تكسوها كلها ، وهي بمثابة عوامل هامشية مساعدة فقط ، ولاتأخذ شكلاً نسقياً واضحاً يمكن تحديد مكوناته بسهولة ، عكس التكوين المثالي الواضح تماماً الذي يعتبر الجوهر الاساسي في النسق الفيومينولوجي دون منازع وبلا قابلية للتأويل اطلاقاً . من هذا المنطلق يجب علينا ان ننظر الى العناصر الواقعية عند « هوسرل » ونحاول فهمها في الاطار المثالي الاصلي للفينومينولوجيا ، بدلاً من ان نستخلصها بمفردها لكي نضخمها ونعطيها اكثر من قدرها ونحاول ان نجعل من صاحبها واقعياً على غير ارادته وتعارضاً مع مثاليته المتعالية التي اختارهو اسمها وشيد بنفسه بناءها .

تتمثل ابرز قضية واقعية عند « هوسرل » في اعترافه الصريح بوجود العالم الخارجي في مواجهة الذات ، دون ان يكون من خلقها ، وأكد ـ مثل بقية الواقعيين ـ على ان هذا العالم

موجود هناك باستمرار ، سواء ادركته او لم أدركه . وقد اضطر « هوسرل » للاعتراف بهذه الحقيقة الواقعية في بداية سعيه الفلسفي ، لتكون مجرد مدخل تمهيدي فقط ، لان مذهبه سوف يقوم بعد ذلك على رد هذا العالم الخارجي الى الذات الداخلية بواسطة قصدية الشعور . الامر الذي اضطره لان يفترض مسبقاً وجود العالم خارج الذات ، اما لو جعل العالم منذ البداية قائماً داخل الذات ، فان منهج الردود والتعليق وكذلك قصدية الشعور كانت كلها سوف تستبعد من البناء الفينومينولوجي ، بينما هي من السمات الجوهرية المميزة التي تمثل صلب تكوينه . لذلك كان لابد ان يقرر « هوسرل » وجود العالم مقدماً خارج الذات ، لكي يساعده هذا الوضع على المضي قدماً في تشييد نسقه الفينومينولوجي بما يتضمنه من اساليب تجديدية في الرجوع الى الذات وتكوين المعرفة . لكنه سرعان ماعاد بعد ذلك ليؤكد بصورة قاطعة ان هذا العالم الموضوعي الخارجي ، رغم انه ليس من خلق الذات ، الا انه بطبيعته موجود لذاتي ومن اجل ان يكون مدركاً في شعوري . وهو هنا يستكمل المقدمات التي سوف تكون متوافقة مع ماسيقرره من قصدية للشعور . ويعتبر قوله بأن العالم موجود لذاتي هو البداية التي انسلخ فيها « هوسرل » تدريجيا من قضية واقعية العالم ، حيث شرع بعد ذلك في رده الى الذات ليبني داخلها نسقاً صوريا لا شأن له بالواقع اطلاقاً . ومادام « هوسرل » قد اعترف مقدماً بوجود العالم خارج الذات ، وطالما ان الشعور يتميز بالقصدية التي تجعله يتجه تلقائياً الى ادراك هذا العالم . اذن يترتب على ذلك ضرورة الاعتراف بوجود معطيات موضوعية عن هذا العالم الخارجي ، هي التي يدركها الشعور بقصديته المستمرة . اما انكار وجود هذه المعطيات الموضوعية فانه يتناقض مع المقدمات السابقة عن وجود العالم الخارجي وقصدية الشعور ، اذ ماذا سيدرك الشعور بقصديته المتجهة الى خارجه ، التي تجد العالم ماثلاً امامها ، طبعاً سوف تدرك ظواهر هذا العالم ، التي تصبح هي المعطيات الموضوعية التي تتحول بعد ذلك الى ماهيات عقلية في الذات المتعالية .

واعتراف « هوسرل » بوجود المعطيات الموضوعية لايعني انه اصبح واقعياً ، وانما اتجه بها في الطريق المثالي . لانه بمجرد رجوعه بهذه المعطيات الى الذات ، ترك العالم الخارجي جانباً ووضعه بين قوسين وعلق الحكم عليه ، كي يتفرغ لبناء نسق صوري مثالي داخل الذات ، باعتبار ان هذا العمل هو الهدف الاساسي عند « هوسرل » الذي اكد على ان الفينومينولوجيا تبدأ بعد عملية الرد المتعالي والرجوع الى الذات ، اما ماقبل ذلك فانه لايدخل في صميم التكوين الفينومينولوجي ، وانما يعد فقط بمثابة مقدمات تمهد الطريق لهذا العمل . اذن وجود مثل هذه

المعطيات الموضوعية كان مجرد تكأة هامشية بسيطة استند عليها « هوسرل » ليدخل منها الى العالم المثالي للذاتية المتعالية ، بدلاً من ان ينغمس في العالم الطبيعي الواقعي .

وكانت معالم هذه المثالية في فلسفة « هوسرل » والتي جعلته يرفض الموقف الطبيعي ، قد ظهرت عنده كنتيجة حتمية لظروف نشأته الفكرية في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، حيث عاصر التيارات الفلسفية التي انتشرت في المانيا بالذات ، وركزت جهودها في حل احدى مشكلات المعرفة المهمة انذاك ، وهي : كيف ترتبط العمليات الادراكية الداخلية بالاشياء الخارجية المدركة ؟ وكان المنهج التجريبي قد بدأ يغزو علم النفس ليحوله تدريجياً من الافاق الميتافيزيقية المثالية الى الدراسات التجريبية الوضعية . ولذلك تعددت اتجاهات حل مشكلة المعرفة في هذا الوقت بالذات ، فكان هناك اتجاه ميتافيزيقي مثالي وآخر تجريبي وضعي ، وتزعمه مجموعة من دعاة « علم النفس الميتافيزيقي » الذين ضم تفكيرهم العناصر التجريبية من جهة ، والتفسيرات المثالية الميتافيزيقية من جهة اخرى ، حيث انعكست كلها في محاولتهم حل مشكلة المعرفة . وكان من اشهر انصار هذا الاتجاه الاخير « لوتزه » و « فشنر » ثم « برنتانو » و « ماينونج » وغيرهم ممن تتلمذ عليهم « هوسرل » وتأثر بأفكارهم التي كان يغلب عليها الطابع المثالي اكثر من الطابع التجريبي (انظر هنا الفصل الثاني من الباب الاول ، الموضوع الاول : عصر « هوسرل » ومرحلة الدراسة) .

يضاف الى ذلك ان « هوسرل » تأثر في بداية حياته الفكرية بفلسفة « كانط » وعايش انصار الكانطية الجديدة ، وخاصة « مدرسة ماربورج » التي تأثر فيها بآراء « ناتورب » في انتقاده للمذهب النفسي التجريبي الجامد . وقام ايضاً بتدريس فلسفة « كانط » في بداية عمله كمحاضر جامعي ، فترسخت في تفكيره العناصر المثالية اكثر من الواقعية ، ودفعته ليأخذ الكثير من افكار المثاليين السابقين عليه دون الواقعيين ، ليعمل على تطويرها في صياغة فلسفية جديدة ، وذلك بدءا من « افلاطون » قديماً ومروراً بـ « ديكارت » و « لايبنتز » و « كانط » حديثاً ، ثم انتهاء بـ « برنتانو » و « ماينونج » في عصره ، وغير ذلك من مؤثرات اخرى مثالية ، فلما كان يوجد في ثناياها اية عناصر واقعية بارزة يمكنها ان تدفع « هوسرل » في الاتجاه الواقعي ، وانما كانت قوة هذه المؤثرات المثالية هي التي جعلته ينخرط في مسارها ويقيم نسقه الفسلفي في نطاقها .

واذا كان « هوسرل » قد بدأ جهده الفلسفي من كانطية ماربورج الجديدة ، وحاول مثل بقية انصارها ان يحل مشكلة المعرفة بالتوفيق بين القبلي المثالي والبعدي الواقعي في عملية

الادراك ، الا ان بعض هؤلاء الانصار مثل « بول ناتورب » رأى ان « هوسرل » لم ينجح في تحقيق هذا الهدف وانحاز كلية الى المثالية المتطرفة . وانتقده في دراساته المنطقية على الخصوص لانه انحرف عن مسار الكانطية الجديدة وفشل في حل مشكلة العلاقة بين الصوري والمادي ، القبلي والتجريبي ، او المثالي والواقعي عامة ، وانه ظل محصوراً داخل تحليلاته العقلية الصورية ومرتبطاً بعالمه الفكري المثالي (فاربر ، مارفن : تأسيس الفينومينولوجيا ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩) لكن قد يقال ان نقد « ناتورب » ومعاصريه انصب على فلسفة « هوسرل » في مرحلتها المنطقية فقط ، حيث لم يكن تفكيره قد اكتمل نضجاً مثلما حدث بعد ذلك في المرحلة الفينومينولوجية التي تحددت فيها معالم فلسفته . الا ان انجازات « هوسرل » في مجال اصلاح المنطق ، هي التي مهدت امامه الطريق لكي يستكمل بناء الفينومينولوجيا في المرحلة التالية ، توافقاً مع نتائج المرحلة المنطقية السابقة وليس انقلاباً ضدها ، ولذلك ظلت المؤثرات المثالية باقية في تفكيره ، بل ازدادت اتساعاً وعمقاً حتى دفعته بعد ذلك للانحياز بوضوح الى الموقف المثالي دون الواقعي ، دون ان يتمكن من ضمهما معاً والعلو بهما الى مجال ثالث محايد .

وترتكز المعالم الرئيسية في مثالية « هوسرل » على دعوته الصريحة للرجوع الى الذات باعتبارها مصدر كل الحقائق اليقينية ومختلف المعاني الصحيحة، التي تستمد منها الموجودات الاخرى في العالم الواقعي شرعية وجودها ، وبذلك حوّل مصدر اليقين من العالم الخارجي الى الذات الداخلية ، تشبها بثورة « كانط » الكوبرنيكية (مقدمة افكار ص ٣٠) واستخدم التأمل الفلسفي ـ بما ابتكره فيه من عمليات خاصة ـ لكي يدرك الحقائق اليقينية الكامنة في الذات . والتأمل عند « هوسرل » هو انعكاس الفكر على ذاته وافعاله الداخلية ، بينما التفكير ينصب على مدركات العالم الخارجي ، ولذلك ظل يستخدم اصطلاح « التأمل » دون « التفكير » اثناء عرض فلسفته ، توافقاً مع مضمونها المثالي . يضاف الى ذلك ان الردود وتعليق الحكم ، هي بمثابة دعوة صريحة لترك العالم المادي والتفرغ لدراسة الشعور القصدي والعالم الماهوي والذاتية المتعالية باعتبارها منبع كل حقيقة يقينية ممكنة ، وما يستتبع ذلك من تقديم الماهية على الوجود ثم استخدام الحدس في ادراك هذه الماهيات الكامنة في ثنايا الشعور القصدي ، والارتكاز في بناء المعرفة وتكوينها داخل الشعور على الانا المتعالي ، الذي يحدد لنفسه ذاتياً معيار اليقين ، اعتماداً على وجوده هو كحقيقة بديهية ثابتة . وكان هدف « هوسرل » من هذا الجهد تأسيس العلم الكلي الدقيق الذي سوف تقتفي خطاه بقية العلوم

وتستمد منه اليقين وتكتسب فيه الدلالة الانسانية الذاتية بدلاً من الدلالة الطبيعية الموضوعية . وتمثل هذه الدعوة طموحاً مثالياً متطرفاً لايجرؤ أي واقعي على الاندفاع في تيارها ، خاصة انها تنطلق عند « هوسرل » من الذات وتظل ايضاً قائمة داخل الذات كبناء ماهوي نظرى مجرد .

لذلك كله وجدنا غالبية المؤرخين يصفون فلسفة « هوسرل » ليس فقط بانها مثالية ، وانما هي مثالية متطرفة . بل يعتبرها البعض المعقل الاخير للمثالية المعاصرة في اعمق صورها . وهو نفسه لم ينكر هذا الاتجاه المثالي ، فقط حاول انكار التطرف فيه قدر الامكان ، من خلال عرضه لوجهة نظره في المثالية المتعالية للانا ، والتي اكدت بشكل قاطع عدم نجاحه في العلو على الموقفين الطبيعي والمثالي ليجمعهما معاً في مجال ثالث محايد ، وفقاً لمقدمات برنامجه الفلسفي . وانما انحاز صراحة الى الموقف المثالي على حساب الموقف الطبيعي تماماً ، وشيد نسقاً جديداً ومتميزاً في المثالية المتعالية .

واذا كان هذا الاتجاه المثالي عند « هوسرل ، قد ازداد وضوحاً في المرحلة الفينومينولوجية الثالثة من تطوره الفكري ، التي جاءت بعد المرحلتين الرياضية والمنطقية ، إلّا ان بعض الباحثين ذهب الى ان هناك مرحلة رابعة واقعية ظهرت بعد ذلك في اواخر حياة « هوسرل » ، وتتمثل على الخصوص في كتابه « التجربة والحكم » الذي صدر بعد وفاته ، والذي قيل انه بدأ يتحول فيه الى الواقعية (انظر هنا الباب الاول ، الفصل الثاني ، الموضوع الثالث « مشكلة المعرفة ودراسة الرياضة » نهاية الفقرة « ب » والهامش الخاص بمراحل تطور « هوسرل ») . والعنوان الكامل للكتاب المذكور هو « التجربة والحكم ، ابحاث حول اصل المنطق » ، وقد صدر عام ١٩٣٩ اي بعد وفاة « هوسرل » بحوالي عام . واشرف على اصداره والتقديم له « لودفيج لاندجريبه » . ويعتبر هذا الكتاب امتداداً لدراسة « هوسرل » المنطقية ، حيث عالج فيه ثلاثة موضوعات اساسية ـ الى جانب المقدمة الموسعة والملاحق الختامية ـ يدور الموضوع الاول حول التجربة السابقة على الحمل والادراك ، والموضوع الثاني عن التفكير الحملي وعملية الفهم ، ويبحث الموضوع الثالث في تكوين الفهم واشكال الاحكام العامة .

ورغم ان الكتاب تم نشره في هذا التاريخ المتأخر بعد وفاة « هوسرل » ، الا ان اصول محتوياته المخطوطة كما يقول « لاندجريبه » في المقدمة (ص ص ١٨ ، ٢١) ترجع الى عامي ١٩٢٨/ ١٩٢٩ ، كما ان الملحق الاول للكتاب يرجع الى عامي ١٩١٩/ ١٩٢٠ ، والملحق الثاني

مأخوذ من « ابحاث منطقية » عام ١٩١٣ لذلك فان الكتاب بهذا الوضع وذلك المحتوى ينتمي الى المرحلة المنطقية في انتقالها وامتزاجها بالمرحلة الفينومينولوجية في تطور حياة « هوسرل » الفكرية .

ويلاحظ ان تاريخ تدوين الاصول المخطوطة للكتاب ، معاصر لتاريخ تدوين ونشر مقالة « الفينومينولوجيا » في دائرة المعارف البريطانية (١٩٢٧) و « التأملات الديكارتية » (١٩٢٩) اللذين يمثلان العرض الشامل للفينومينولوجيا في صورتها النهائية عند « هوسرل » بوصفها مثالية متعالية دون ان تتحول الى فلسفة واقعية . ومن ثم لو كان كتاب « التجربة والحكم » يتضمن مقدمات التحول من المثالية الى الواقعية ، لكانت قد ظهرت آثار هذه الواقعية بوضوح في المرحلة الفينومينولوجية التالية ، ولكانت ايضاً مظاهر هذه الواقعية قد انعكست في المؤلفات التالية على ذلك ، خاصة في مقالة دائرة المعارف او التأملات ، او حتى في آخر كتاب مطبوع صدر في حياة « هوسرل » عام ١٩٣٦ وهو « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » لكن هذا لم يحدث ، وانما استمر « هوسرل » في مسيرته المثالية المتعالية حتى اخريات حياته ، دون تغير او تحول الى الواقعية .

(ب) المثالية المتعالية للانا : اطلق « هوسرل » هذه التسمية على الجزء الجوهري من فلسفته ، الذي يتم فيه بناء المعرفة وتوضيح مكونات الانا داخل النطاق المتعالي ، وذلك نتيجة مترتبة على عمليات الرد والتعليق ، وتبدو مثالية الانا في ان العالم موجود لذاتي ، وتظهر قيمته فقط داخل شعوري ، وهذا الشعور بدوره هو شعور بالعالم ، نظراً لطبيعته القصدية . لذلك لاتكون هناك فواصل حقيقية بين العالم والشعور ، حيث ان اثبات هذا الوجود او نفيه ، وبناء اي تكوين معرفي لماهياته ، كل هذا يتم داخل الشعور القصدي ويقوم به الانا المتعالي . ويترتب على ذلك ان يصبح التكوين الداخلي للمعرفة الماهوية ، مطابقاً للتكوين الخارجي للعالم المادي . وتظهر ايضاً مثالية الانا المتعالي بصورة اوضح ، عندما يحدد بنفسه معيار اليقين والبداهة الذي تؤسس عليه المعرفة اليقينية للذات والعالم الموضوعي ، وحيث لايكون هذا المعيار خارجياً مثلما كان الحال عند « ديكارت » (الصدق الالهي) وانما هو داخلي يعتمد على يقين الانا المتعالي ذاته ، الذي تنبثق منه بقية البداهات اليقينية الاخرى اللازمة لبناء معرفتنا عن العالم . ويؤكد « هوسرل » باستمرار على اهمية الجانب المثالي المتعالي في فلسفته ، ويبرز دوره في التكوين المعرفي للانا وللعالم الخارجي « ان النظرية الصحيحة للمعرفة ، لايمكن ان يكون لها اي معنى الا من حيث هي نظرية (فينومينولوجية) متعالية .... (والفينومينولوجيا)

تعنى فقط بايضاح وظيفة المعرفة على نحو تنظيمي . وهي الوسيلة الوحيدة التي تجعل المعرفة معقولة بصفتها عملية قصدية . ومن هنا ايضاً يصبح الوجود معقولاً ، سواء كان واقعياً او مثالياً ، انه يتكشف لنا كتكوين للذاتية المتعالية ، التى بالتدقيق تتقوم بعملياتها » (التأملات ص ٢٠٦) وهنا تكون مهمة الفينومينولوجيا المتعالية ابراز عملية بيان الانا عن نفسه وكيفية تكوين ذاته بذاته من جهة ، ثم بيان كيف يتكون في ذاته ايضاً الاخرون والعالم الموضوعي من جهة اخرى ، وهنا فقط يتضح المعنى الصحيح للمثالية المتعالية التي تستند على جهد الانا المتعالي ، فانها تكون لهذا السبب مثالية متعالية ، وذلك بمعنى جديد اساساً ...... هذه المثالية ليست اكثر من مجرد بيان عن اناي كذات للمعارف الممكنة ، وهو البيان المتسق المتحقق في صورة علم نسقي للانا ..... هي بيان لمعنى كل نموذج للوجود يمكنني ان اتخيله » (التأملات ص ٢٠٧) والبرهان على امكانية تحقق هذه المثالية المتعالية في صورتها السابقة ، يتمثل من وجهة نظر « هوسرل » في الفينومينولوجيا نفسها ، التي اقام هو بناءها خصيصاً لتحقيق هذا الهدف . ثم يؤكد انه لاجل هذا السبب لايمكن الفصل بين الفينومينولوجيا والمثالية المتعالية ، الا عند من اساء فهم المعنى العميق للمنهج القصدي والرد المتعالي (التأملات ص ٢٠٨) اذن لايمكن ان ننفي عن الفينومينولوجيا صفة المثالية المتعالية التي يتمسك بها « هوسرل » في اصرار شديد ، ولايحقق لنا تأويل خصائصها الواضحة لكي نردها بطريقة تعسفية الى احدى صور الواقعية . حتى لو كانت توجد في ثناياها بعض العناصر الواقعية المساعدة ، فانها حينئذ تكون هي الاحق بالتأويل لكي تخدم المعنى المثالي الاساسي للبناء الفينومينولوجي .

وعندما نوجه نظرتنا النقدية الى هذه المثالية المتعالية ، ونحاول تقييمها وفقاً لما اسبغه عليها « هوسرل » من معانٍ وتفسيرات . نجد منذ البداية ان المجال المتعالي للشعور بما يحويه من ماهيات عقلية للعالم الموضوعي التي يبنى عليها الانا المتعالي كل تنظيم معرفي ، هذا المجال يجعل الانا محصوراً في نطاق الفكر الماهوي فقط ، ويركز كل جهوده في ادراك هذه الماهيات داخل الشعور المتعالي ، مع اغفال قيمتها الوجودية في الواقع الخارجي . ومن هنا انتقد البعض « هوسرل » في هذا الموقف الانعزالي المتطرف ، مثل « جان فال » الذي قرر ان كوجيتو « هوسرل » يشبه كوجيتو « ديكارت » لانه بدأ فيه من الفكر وانتهى فيه ايضاً الى الفكر . وكان موقع العالم الخارجي فيه ثانوياً مثلما كان عند « ديكارت » (الفلسفة الفرنسية المعاصرة ص ص ٩ ، ٢٠) كما انه حصر دور الانا في عملية ادراك الماهيات فقط ليؤسس عليها المثالية ، بلا اي تدخل من العالم الموجود حولنا واقعياً (رسالة عن الميتافيزيقا ص ٤٥٠) ومن ثم

اصبحت الفينومينولوجيا في هذا الوضع مجرد بناء ماهوي عقلي يعيش داخله الانا المتعالي ويتصرف وحده في شؤونه الفكرية ، دون ان يكون للموجدات الواقعية والعالم الخارجي دور ايجابي او مكان بارز في هذا الصرح الفكري الخالص .

ومن ناحية اخرى ، اذا تفحصنا بدقة عملية الرد الفينومينولوجي ووضع العالم بين قوسين لكي ندخل منطقة الشعور الخالص ونواجه الانا المتعالي ، نجد ان اللغة التي نستخدمها هنا سوف تقف عائقاً امام تحقيق هذه العملية . فاللغة بطبيعتها ـ مكتوبة او منطوقة ـ تمثل الجانب المادي للتفكير ، وتعتبر من ظواهر العالم الذي يجب علينا مقدماً ان نتركه جانباً بكل متعلقاته المادية التي من ضمنها اللغة . لكن في هذه الحالة لن تكون عندنا وسيلة نعبر بها عن العمليات الفينومينولوجية التي نمارسها مثل الرد والتحليل والوصف والبناء وغيرها . وعلى الجانب الاخر ، اذا اردنا ان نستخدم اللغة ، فيجب علينا ان نخضعها هي اولاً للتعليق ثم الفحص الماهوي ، لكي تتحول بعد ذلك الى اداة صالحة ومتوافقة مع التكوين الماهوي الداخلي ، وحيث يمكن حينئذ ان تصور بدقة عالم الشعور المتعالي . لكننا لن نستطيع في هذه الحالة ان نضع اللغة بين قوسين ، لاننا سوف نستخدمها في الوقت ذاته لتحليل ووصف نفسها وكشف ماهياتها . ولاجل ذلك اضطر « هوسرل » ان يستثني اللغة من منهج التعليق ، ويأخذها على علاتها كواقعة مادية ـ دون ان يختبر مدى يقينها ـ ليستخدمها كوسيلة يعبر بها عن هذا اليقين . وهذه استحالة منطقية لم يتمكن « هوسرل » من التغلب عليها او علاجها بطريقة مقنعة[٣٨] .

واذا افترضنا جدلاً ان مشكلة اللغة هذه امكن حلها ، فهناك عقبة اخرى تعيق اختراق عالم التجربة المتعالية ، تتمثل في ان هذه التجربة المتعالية صعبة المنال ، لانها بطبيعتها علوية بعيدة باعتراف « هوسرل » نفسه . وهي رغم كونها داخل الشعور القصدي ، الا انها اعلى من قدرات وامكانيات الانسان العادي على الاقل ، بسبب العمليات العقلية الشاقة التي يجب اتباعها للوصول الى المجال المتعالي ، حيث يمكن حينئذ ادراك الماهيات الكلية والحقائق اليقينية في هذه المملكة العلوية . ومثل هذا الوضع يذكرنا بـ« المثل الافلاطونية » الموجودة في عالم بعيد المنال لايستطيع الوصول اليه سوى القليل من الفلاسفة الذين صفت نفوسهم وتمرست عقولهم على اختراق صعاب الفكر . ونحن هنا في مجال التجربة المتعالية ، لم نسمع احداً غير « هوسرل » يقول انه تمكن بالفعل من الوصول الى قلب هذا العالم المتعالي واكتشف الحقائق اليقينية في ثنايا شعوره الذاتي المتعالى . ولاتثريب على « هوسرل » في هذه الحالة ، لانه نبه

مقدماً الى صعوبة تحقيق هذا العمل . وكان الاولى به ان يعترف باستحالته لانه مجرد اجراء نظري خالص .

وللمرة الثانية ، اذا افترضنا جدلاً ان هناك بعض الافراد من الصفوة الذين يمتلكون قدرات عقلية خارقة ، استطاعوا ان يخترقوا النطاق المستعصي للعالم المتعالي ، وتوصلوا فعلاً الى ادراك الحقائق اليقينية الكامنة في الشعور الذاتي لكل واحد منهم . حينئذ من يدرينا ان مادعوا التوصل اليه هو الذي يمثل الحقيقة اليقينية المطلقة ؟ بل يمكن لكل واحد من هؤلاء الصفوة على حدة ، ان يتوصل الى يقين معين عن واقعة محددة ، في نفس الوقت الذي يتوصل فيه غيره الى يقين آخر مختلف عنه ويختص بنفس هذه الواقعة ، طالما ان معيار اليقين من وجهة نظر « هوسرل » ذاتي داخلي وليس موضوعياً خارجياً . وطالما ان الذوات تتعدد ، فان معايير اليقين لابد ايضاً ان تتعدد ، ومن ثم تصبح الحقائق نسبية ، خصوصاً انه لاتوجد ذات كلية واحدة يمكن للذوات الاخرى ان تحتكم لها فيما تتوصل اليه من يقين مطلق . وهكذا يكون الوضع قد انقلب الى عكس ماأراده « هوسرل » حين رفض الحقائق الموضوعية الخارجية لاعتقاده انها جزئية نسبية غير يقينية ، وسعى وراء الحقائق الذاتية المتعالية على اعتبار انها هي وحدها التي تتمتع باليقين المطلق الذي اتضح انه مجرد سراب ، ويرجع السبب في هذا كله الى ان الذات المتعالية هي في حقيقتها ذات فردية تعيش حياتها الفكرية في عالم داخلي خاص بها هي وحدها ، ولاشأن لها بالعالم الخارجي . كما ان الانا المتعالي الذي يقوم بعمليات الوصف والتكوين وبناء المعرفة اليقينية ، يمارس كل هذه الوظائف بطريقة فردية وداخل نطاق الماهيات العقلية فقط ، دون نظر للواقع المادي الذي انبثقت منه هذه الماهيات . وهنا نتذكر « جورج لوكاش » مرة اخرى حينما انتقد المثالية المتطرفة بنفس اسلوبه التهكمي (ماركسية ام وجودية ؟ ص ٥٥) حيث قص فكاهة « جيته » ذات المغزى العميق حول مثالية « فيخته » الذاتية ، فقال ان الطلاب اثناء قيامهم بمظاهرة احتجاج ضد الجامعة و « فيخته » ، كسروا على استاذهم نوافذ حجرته ، فاستفاد « جيته » من ذلك ليعلن « هذه مناسبة كريهة جداً على فيخته ليقنع نفسه بواقعية العالم الخارجي !!! » .

وما دام الانا المتعالي محصوراً باستمرار في عالم الماهيات ، يبحث في ثناياها عن اليقين المطلق بالعديد من العمليات العقلية الشاقة ، فانه في هذه الحالة قد يتوصل الى يقين نظري يؤسس عليه حادثة خيالية ، دون ان يهتم بالتحقق من مدى وجودها واقعياً خارج شعوره المتعالي . ويعتبر مثل هذا الوضع من الثغرات الواضحة في البناء الفينومينولوجي ، حيث

اصبح في الامكان - من الناحية النظرية - تأسيس الحوادث الخيالية على مبادىء يقينية ، لأن « هوسرل » وجه كل اهتمامه لدراسة ماهيات الاشياء عامة ، بغض النظر عما اذا كانت هذه الاشياء واحداثها موجودة ام لا في العالم الواقعي الذي نحاه «هوسرل» جانباً ، وعلق الحكم عليه حتى يتفرغ لوصف وتحليل ماهياته في الشعور المتعالي. ومن ثم يمكن لكل هذا الجهد الفينومينولوجي الذي يقوم به الانا المتعالي ان يضيع هباء بعد ان ينتهي من فحص ماهية موضوع ما ويؤسسها على يقين الذات ، ثم عندما يعود الفرد بعد ذلك ليرفع القوسين عن العالم الذي يضم هذا الموضوع ، يتضح له حينئذ ان هذا الموضوع محض خيال كالعنقاء والغول . وينكشف لنا هذا الامر في حالة الخروج الى العالم الواقعي فقط ، لكن الانا المتعالي عند « هوسرل » يكتفى دائماً بالبقاء في عالمه الماهوي العلوي ، يدير شؤونه الفكرية بنفسه ، ويبني ذاتياً قصور المعرفة في مملكته الصورية ، تاركاً العالم الواقعي معلقاً بين قوسين ، مع تفويض الانا النفسي - بوسائله التجريبية - لتصريف شؤون هذا العالم ووقائعه المادية . ومن هنا انقطعت وشائج القربى وعلاقات الاتصال فيما بين عالم الماهيات العقلية وعالم الوقائع المادية .

وهكذا تؤدي هذه المثالية المتعالية بالضرورة الى نوع من ثنائية الماهية والوجود ، رغم ان « هوسرل » رفض مقدماً ثنائية الفكر والواقع عند بداية سعيه الفلسفي ، الا انه انتهى مضطراً الى تأكيد هذه الثنائية على غير ارادته السابقة ، بعد ان انساق في تحليلاته الفينومينولوجية وراء الانا المتعالي وفصله بعالمه الماهوي عن الانا النفسي وعالمه المادي ، دون ان يتمكن من ضمهما معاً في وحدة متلاحمة ، وفقا لما حدده في بداية مشروعه الفينومينولوجي ، وهذه الثنائية التي فصلت الماهية عن الوجود ادت الى نتائج متعددة وثنائيات متنوعة ، حيث اصبح للماهيات العقلية علومها المستقلة بذاتها ، وللوقائع المادية علومها الخاصة بها . كما اصبحت الحقيقة في الاولى يقينية مطلقة ترتكز على الانا المتعالي ، بينما هي في الثانية جزئية متغيرة تعتمد على الانا النفسي . والمنهج في الاولى يتمثل في الطريقة الفينومينولوجية بينما تعتمد الثانية في منهجها على الطريقة التجريبية . ومادام العالم الماهوي هو الذي يتمتع وحده باليقين المطلق ، لذلك احتل مكان الصدارة في هذه الثنائية على العالم المادي . واذا كان « هوسرل » قد حاول تحقيق الوحدة بين العالمين ، الا انه ارادها وحدة في نطاق العالم الماهوي وداخل الشعور المتعالي ، الذي رد اليه العالم المادي بطريقة شكلية . ولذلك فانه لم يستطع ان يقضي تماماً على هذه الثنائية حيث ترك جانباً العالم المادي الخارجي ، وظل يبحث عن حقيقته في العالم الماهوي الداخلي ، باعتبار انها كامنة في الذات المتعالية التي

هي وجدها مصدر كل الحقائق اليقينية الممكنة . ومن ثم اضطر للاتجاه بمثاليته المتعالية في طريق « الانا وحدية » حيث ازدادت هوة الثنائية اتساعاً فيما بين الماهيات العقلية والوقائع المادية .

(ج) مثالية الانا وحدية : يتكون مصطلح « الانا وحدية » في اصله اللاتيني من مقطعين : الاول Solus بمعنى وحيد ، والثاني Ipse بمعنى الانا او الذات . وهذا المذهب ـ كما يقول « لالاند » ـ هو نتيجة منطقية لمثالية المعرفة ، لانه يؤكد على ان الانا الفردي هو الذي يمثل وحده كل الحقيقة التي يدركها بشعوره الداخلي ويكوّنها بخبرته الذاتية ، وان وجوده لايعتمد على وجود غيره من الانوات او الاشياء الاخرى (القاموس الفني والنقدي للفلسفة ص ١٠٠٨) والانا هنا يعتبر وحده فقط الموجود كحقيقة يقينية مطلقة ، وماعداه من موجودات تكون قائمة خارجه ، لايمكن الاقرار بوجودها الا من خلال ادراكه لها وضمانه لحقيقتها ، لانها كلها بمثابة تجليات لهذا الانا المستقل في وجوده بذاته (ريونز ، داجوبيرت : قاموس الفلسفة ص ٢٩٥) لاجل ذلك اصبح هذا المذهب يمثل الصورة المتطرفة للمثالية بمختلف اشكالها

وقد جنح « هوسرل » بمثاليته المتعالية الى هذا الجانب المتطرف للانا وحدية ، خاصة بعد ان توغل بتحليلاته الفينومينولوجية في التكوين الداخلي للانا المتعالي ، وجعله يكاد ينغلق على ذاته وحدها باعتبارها اليقين الوحيد الذي يمكن ادراكه في الوجود كله . ثم جعل هذا اليقين الذاتي بدوره مصدر كل يقين آخر تخلعه الذات على غيرها من الموجودات . وهو وحده اساس الحقيقة الكلية في صورتها المطلقة ، والتي تنبثق منها حقائق الاشياء الاخرى في العالم الخارجي . وقد ظهر هذا الاتجاه الى الانا وحدية عند « هوسرل » بوضوح كبير في « التأملات » خاصة عندما عالج طبيعة التجربة المتعالية والمسائل التكوينية المتعلقة بالانا المتعالي . ولما شعر انه وصل في تحليلاته للانا الى هذا الموقف الذاتي المتطرف ، حاول ان يدفع عن نفسه صفة الانا وحدية بشتى الطرق وبمختلف الادلة الممكنة ، لكنه لم يستطع ان يحقق النجاح المنشود في نفي هذه الصفة عن مثاليته المتعالية ، لاعترافه نفسه بصعوبة هذا العمل .

واذا رجعنا قليلاً الى تحليلات « هوسرل » للانا المتعالي ، لوجدنا ان الرد الفينومينولوجي ووضع العالم جانباً بين قوسين ، يؤدي بالفرد الى مواجهة الانا المتعالي ويجعله يدرك ذاته كأنا خالص يتسم باليقين التام ، ويعيش وحده تجاربه الداخلية الخصبة . وبالاضافة الى ذلك فانه لايمكن رد هذا الانا الى مبدأ اخر يكون اكثر يقينا منه ، لانه هو وحده فقط الذي يمثل الاساس اليقيني الوحيد الذي ترتد اليه كل الموجودات الاخرى لتستمد منه

اليقين اللازم لشرعية وجودها . ووفقاً لهذه الخاصية المتميزة للانا ، فانـه يمكنه « بفضـل التجربة المتعالية ، ان يبين مضمونه بنفسه الى مالا نهاية وعلى نحو منسق » وتصبح مثل هذه الدراسة موضوعاً لعلم جديد عن الذاتية المتعالية (التأمـلات ص ١٣٨) وبما ان العـالم الخارجي موجود لذاتي وبوصفه موضوعاً مدركاً في شعوري ، لذلك فان ماهياته الحقيقية تمثل محتوى التكوين الداخلي للانا المتعالي ، الذي هو بمثابة موناد مستقل التكوين بذاته ، وفي نفس الوقت ممتلىء بالحقيقة الماهوية للعالم التي يكونها في داخله وبنفسه ، ومن هنا يتحقق التطابق بين العالم الذاتي الداخلي والعالم الموضوعي الخارجي الذي يستند في وجوده على يقين الانا المتعالي بمشاعره الذاتية وخبراته الخاصة .

وعندما وصل « هوسرل » بتحليلاته الفينومينولجية الى هذه التجربة ادرك انه انزلق بمثاليته في مهاوى « الانا وحدية » فحـاول ان يأتي بتفسـير جديـد يدور حـول « الذاتية المتصلة » لينفي به هذا التطرف عن مثاليته ، حيث خصص التأمل الخامس كله في « التأملات الديكارتية » لبيان ذلك التفسير الجديد . وبدأ اول موضوع فيه بعنوان « عرض لمسألة تجربة الآخر واعتراض الانا وحدية وذكر في بدايته ان مثل هذا الاعتراض لايبدو خطيراً الا في ظاهره فقط ، لان الرد عليه سوف يتضح تلقائياً عندما يعرض الحل المتعالى لعلاقة الانا بالآخر والعالم الموضوعي ، اعتادا على نظريته عن الذاتية المتصلة ، والتي حاول ان يفسر فيها ـ بأساليب معقدة وبطرق ملتوية ـ الكيفية التي يتم بها ادراك الانا لتجربـة الآخر ولمحتـويات العـالم الموضوعي ، من خلال التواصل المستمر والترابط الحي الموجود بينهما ، وباعتبار ان الآخر موضوع قصدي لشعوري المتعالي ، وانني ادركه بنوع خاص من « القصدية الوسيطية » التي تنبثق من قصدية الشعور الذاتي . ثم يمضي « هوسرل » في شرح هذا الحل المتعـالى لاتصال الذوات اعتقاداً منه بأنه يمثل الرد الكافي على اعتراض الانا وحدية (انظر هنا الفصل الثاني من الباب الثاني) الموضوع الرابع عن : الانا المتعالي كذاتية متصلة بالآخرين) وقد استخدم في هذا الشأن طريقة غير واضحة في الشرح ، وابتكر مصطلحات غامضة ، واعتمد على كثير من الحجج الشكلية التي كان يسير بها في متاهات متعرجة ودروب متشابكة ، تمثلت ابرز معالمها فيما يلي : القصدية الوسطية لادراك الآخر ـ الشعور بالمعية او « الوجود مع » إدراك النظر ـ استعادة حضور النظير ـ النقل الادراكي للنظير ـ الادراك التمثيلي الحدسي للنظير ـ المزاوجة في التأليف الانفعالي للشعور ـ التعدي او التجاوز القصدي في ادراك الآخر المزاوج ـ الادراك الترابطي للآخر ـ تحقق الهوية والتـطابق بين الانـا والآخر ـ الايضـاح

القصدي لتجربة الآخر وادراك العالم الموضوعي ، وغير ذلك من مصطلحات اخرى وعمليات فرعية متعددة استهدفت كلها تفسير موقف واحد فقط يدور حول كيفية اتصال الانا بالآخر ، لكنها للاسف الشديد زادت من غموض الموقف ، وله تساعد في حل المشكلة الاصليـة للانا وحدية .

والسبب في هذا الغموض الذي اكتنف حل « هوسرل » للمشكلة ، يرجع ـ من وجهة نظره ـ الى صعوبة المشكلة نفسها وتعدد مظاهرها . حيث اعترف هو بذلك صراحة قبل ان يخوض غمار الموضوع ، فكتب وكأنه يبرر مقدماً عدم توفيقه المتوقع « اقول اولًا ان الاخركما هو موجود في تجربتي ، وكما اجده عند تعميق مضمونه الوجودي والموضوعي القصدي .... ليس بالنسبة لي غير الموضوع المتعالي الموجه للبحث ، وان تفرد مضمونه الوجودي والقصدي وتنوعه ، يجعلنا الان نشعر مقدماً بتعدد اوجه المسألة (الفينومينـولوجية) وصعـوبتها » (التأملات ص ٢١٣) اي ان الطبيعـة الفرديـة لوجود الاخـرين ، وتنوع احـوالهم وتغير اوضاعهم ، وضرورة اتصالهم المستمر بذاتي لكي يستمدوا منها الحقائق اليقينية والمعاني الصحيحة الخاصة بوجودهم ، كل هذا زاد من صعوبة المشكلة وأدىٰ الى فشل « هوسرل » في نفي صفة الانا وحدية عن مثاليته المتعالية . لان كل ما وضعه من تفسيرات معقدة لعلاقة الانا بتجربة الاخر والعالم الموضوعي يدور في النطاق الداخلي الخاص بالذات الفردية ، حتى لو كانت في قيمة مراتبها المتعالية . وهذه الذات ايضاً هي وحدها مصدر اليقين ومنبع الحقيقة لكل ماعداها من موجودات اخرى . ويؤكد « هوسرل » بوضوح تام هذا المعنى للانا وحدية عنده بقوله « ويجب علي قبل كل شيء ان ابين مايخصني على نحو خاص ، حتى يمكنني ان افهم ان غير الخاص انما هو ايضاً يكتسب معناه الوجودي من الخاص ، لاسيما بالنظير » (التأملات ص ٢٨٧) والمقصود بما يخصني هنا والذي ادركه على نحو يقيني دقيق ، هو ذاتي انا وحدي فقط . اما غير الخاص فيقصد به الانوات الاخرى وكل العالم الموضوعي الخارجي ، والذي يكتسب معناه الوجودي واليقيني من ذاتي انا وحدي وداخل شعوري المتعالي ، مهما تعددت طرق هذا الاكتساب فيما بين ادراك النظير وعامل المزاوجة والتمثيل الحدسي وغيرها ، لانها كلها من عمل الذات ، واذا انعدم وجود هذه الذات باليقين الكامن فيها ، انعدم معها يقين وجود غيرها من الاشياء الاخرى في العالم الخارجي .

ويبدو ان « هوسرل » كان يشعر في قرارة نفسه انه فعلاً وقع في اسر الانا وحدية ، لذلك حاول جاهـداً وبشتى الطرق الممكنة ان يخـرج بعد ذلك من هـذا المأزق الذي انتقـده فيه

معارضوه بشدة . فكتب في المقدمة الخاصة بالترجمة الانجليزية لـ « افكار » محاولاً تبرير اعتقاد الاخرين الخاطىء بأنه من دعاة الانا وحدية ، قائلاً ان هذا الاعتراض يرجع فقط الى الطريقة المبتسرة التي عرض بها نظريته عن المسائل المتعالية للذاتية المتصلة ، والتي تحتاج الى جهد عقلي متعمق لادراك معناها الحقيقي البعيد « ان الفهم العميق لطريقة عرضي ، لن يجعل اعتراض الانا وحدية يظهر كاعتراض ضد المثالية الفينومينولوجية ، وانما كاعتراض فقط على عدم اكتمال عرضي لها » (ص ١٩) لكن مثل هذا التبرير لايصلح للرد على اعتراض الانا وحدية ، ولايكفي لنفي هذه الصفة التي تعتبر من السمات الاساسية في مثاليته المتعالية ، والتي فشل « هوسرل » في الفكاك من اسرها . ولذلك كان « سارتر » على حق حين انتقده بعنف ورفض ان يسايره في هذا الاتجاه المثالي المتطرف ، مؤكداً عدم نجاحه في محاولته دحض الانا وحدية ، رغم لجوئه الى الاخر باعتبار انه من شروط تكوين العالم ، الا ان هذا العالم ظل عنده مجرد احاديات ذاتية يربطها الفكر فقط في شعوره الداخلي (الوجود والعدم ص ٢٨٨) . واذا كان « هوسرل » قد بذل الكثير من الجهد لينفي عن مثاليته اي تطرف نحو الانا وحدية ، الا انه كان دائماً يعود بين وقت واخر ليؤكد تمسكه بهذا الاتجاه المتطرف ، الذي لايمكنه ان يتخلص منه تماماً لانه يمثل جانباً جوهرياً في بناء فلسفته . بل انه ختم « التأملات » بدعوة صريحة للرجوع الى داخل الذات الفردية ، التي تدرك حقيقة العالم من خلال وعيها لذاتها فقط ، وعياً كلياً ، فقال « ان حكمة دلفي : اعرف نفسك ، قد اكتسبت معنى جديداً ، والعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم . ويجب اولاً ان نفقد العالم في التعليق (الفينومينولوجي) لكي نسترده في وعي الذات لذاتها وعياً كلياً . وقد قال القديس اوغسطين : لاتحاول الخروج من نفسك ، بل ارجع اليها ، ففي داخل الانسان تسكن الحقيقة » (ص ٢٩٥) .

وهكذا ظل « هوسرل » محصوراً في مثالية الانا وحدية ، لايستطيع الخروج منها ، رغم ادعائه مقدماً في بداية سعيه الفلسفي رفض الموقف الطبيعي والموقف المثالي على السواء ، وانه سيعلو الى مجال ثالث محايد يضم فيه الموقفين معاً . الا انه انحاز بعد ذلك صراحة الى الموقف المثالي في صورته المتطرفة ، وضم اليه كل ماهو واقعي . وكان الاجدر به ان يعترف منذ البداية انه سوف يرتكز على الجانب المثالي او الذاتي فقط لكي يؤسس العلم اليقيني المنشود بطريقة جديدة ، وما كان يعيبه ذلك في شيء ، بل كان سيوفر على نفسه الكثير من المتاعب والانتقادات . اما ان يبدأ نسقه الفلسفي بمقدمات واضحة ومحددة يدعي الالتزام بها ، ثم ينتهي اخيراً الى

نتائج مخالفة لها ، فانه حينئذ يكون قد خرج عن الطريق الذي رسمه لنفسه ، ونقض البرنامج الذي اعلنه كمشروع لبناء فلسفته .

ويلاحظ ان موقف « سارتر » النقدي السابق تجاه مثالية « هوسرل » وتطرفه في الانا وحدية ، لم يجعله يرفض فلسفته الفينومينولوجية برمتها ، وانما ترك فقط بعض جوانبها التي انتقدها ، ثم اخذ منها الجوانب الاخرى التي رأى انها سوف تساعده على بناء نسق انطولوجي فينومينولوجي جديد يعبر به عن وجهة نظره الخاصة في الوجود ، وذلك توافقاً مع مفهوم التجديد في الفكر الفلسفي المعاصر . وقد انتشر مثل هذا الموقف النقدي في التيارات الفينومينولوجية التي ظهرت بعد « هوسرل » التى اصبحت تمثل مرحلة جديدة في تطور الفينومينولوجيا في الوقت الحاضر . حيث انتقد اصحابها ـ وغالبيتهم من تلامذة « هوسرل » ـ بعض افكاره ، سواء مايتصل منها بمنهجه في الردود والزجوع الى الانا ، او بفلسفته في جنوحها نحو المثالية المتطرفة . ثم قاموا بعد ذلك ببناء انساق فلسفية جديدة تتوافق مع وجهات نظرهم الخاصة ، وواصلوا بها مسيرة الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » في اتجاهات متعددة ومذاهب متنوعة .

« الفصل الثاني »

موجز اتجاهات الفينومينولوجيا بعد هوسرل

١ ـ تسلسل التطور التاريخي للفينومينولوجيا .

٢ ـ الاتجاه الالماني .

٣ ـ الاتجاه الفرنسي .

٤ ـ الاتجاه الامريكي .

٥ ـ تساؤلات ختامية عما بعد « هوسرل » .

١ ـ تسلسل التطور التاريخي للفينومينولوجيا

(أ) لم يبدأ « هوسرل » سعيه الفلسفي من فراغ تام ، وانما كانت هناك تيارات فينومينولوجية ومؤثرات فلسفية سابقة عليه او معاصرة له ، انطلق منها لاستكمال طريقه الفلسفي ، كان لبعضها جية تأثير غيرمباشر ، بينما البعض الاخر له تأثير مباشر عليه . وهذه الفترة من تاريخ الحركة الفينومينولوجية يطلق عليها « مرحلة الفينومينولوجيا قبل هوسرل » ، وقد انتهينا من دراستها بإيجاز في الفصل الاول من الباب الاول في بحثنا الحالي . ثم بدأت بعدها فترة اخرى جديدة في تطور الحركة الفينومينولوجية ، قام فيها « هوسرل » بتحديد معالم فلسفته في شكل خاص متميز يختلف عما كان سائداً لدى السابقين عليه والمعاصرين له ، وهذه الفترة الثانية هي التي يطلق عليها « مرحلة الفينومينولوجيا عند هوسرل » ، وقد درسناها بتوسع كبير في بقية فصول الباب الاول وكل فصول الباب الثاني في هذا البحث ، وذلك من خلال منظورنا النقدي لمفهوم التجديد في الفكر الفلسفي المعاصر .

وبعد ذلك كان من الطبيعي ان تبدأ فترة ثالثة في تطور الحركة الفينومينولوجية ، أتخذت فيها اشكالاً نقدية جديدة ومتنوعة ، انبثقت عن فكر « هوسرل » وتحددت مواقفها نحوه ، سواء بالقبول او بالرفض لكل او بعض آرائه الفلسفية ، وهذه هي « مرحلة الفينومينولوجيا بعد هوسرل » ، التي تشعبت في أتجاهات متعددة ، واتخذت مكانة بارزة بين التيارات الفلسفية المعاصرة ، بل انها مازالت في نمو مستمر وتطور مطرد وانتشار واسع سوف يؤدي الى زيادة رقعة مساحتها على خريطة الفكر الفلسفي في وقت قريب قادم .

(ب) لاجل هذا السبب ، واستكمالاً لتتبع الحركة الفينومينولوجية في مرحلتها الثالثة ، المنبثقة عن الانتقادات التي وجهت الى « هوسرل » ، فان الوضع يستحق ان نختم بحثنا الحالي بدراسة موجزة ، نستعرض فيها المعالم الاساسية للاتجاهات الرئيسية التي تطورت فيها الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » ، وابرزها الاتجاه الالماني والاتجاه الفرنسي والاتجاه الامريكي ، مع اشارات سريعة عابرة لموقفها النقدي من فلسفته ، والتي ستكون في نفس الوقت نقطة انطلاق جديدة تنير الطريق لغيرنا من الباحثين الاخرين ، في فتح افاق مستقبلية للتوسع في دراسة هذه الاتجاهات الفينومينولوجية التي ظهرت بعد « هوسرل »[٣٩] ، اي ان الموضوع الحالي يجمع بين كونه خاتمة موجزة لدراستنا السابقة ، وكونه ايضاً مقدمة لدراسات

اخرى يمكن ان تبدأ من التساؤلات التي سوف نثيرها في خاتمته ، دون ان نحسمها نهائياً ، لكي نترك عن قصد باب البحث فيها مفتوحاً بخصوبة للاخرين ، وذلك انطلاقاً من مفهومنا السابق عن طبيعة التجديد في الفلسفة المعاصرة .

٢ ـ الاتجاه الالماني

بدأت الحركة الفينومينولوجية تنتشر اولاً في المانيا نتيجة تأثير افكار « هوسرل » في معاصريه وتلامذته ، ثم اتسع نطاقها بعد ذلك لتنتشر تدريجيا خارج المانيا . وقد ذهب المؤرخون ـ مثل شبيجلبرج » ـ الى تصنيف الفينومينولوجيين الالمان في جماعتين اساسيتين هما « جماعة ميونخ » وتضم : « بفاندر » و « دوبيرت » و « جايجر » وغيرهم . و « جماعة جوتنجن » وتضم : « رايناخ » و « شيللر » و « شاب » و « كواريه » و « إديث شتاين » وغيرهم . اما في « فريبورج » فانه باستثناء « هايديجر » لم تتكون جماعة منظمة مثل الجماعتين السابقتين .

ونظراً لعدم وجود اختلافات فلسفية جوهرية بين هاتين الجماعتين ، لذلك لم تأخذ غالبية مؤرخي الفلسفة الالمانية المعاصرة بهذا التصنيف ، وانما درجوا على الحديث عن الاتجاه الفينومينولوجي في المانيا كما يتمثل عند مجموعة اساسية من الاوائل البارزين المؤثرين ، ثم مجموعة اخرى من التابعين والشراح ، الذين يختلفون كلهم فيما بينهم في مواقفهم نحو « هوسرل » .

(أ) الاوائل المعاصرون لـ « هوسرل » :

١ ـ الكسندر بفاندر (١٨٧٠ ـ ١٩٤١) : امضى غالبية حياته الاكاديمية في جامعة ميونخ ، وهو رائد « جماعة ميونخ » الفينومينولوجية . وكان يتحاشى في كتاباته الفلسفية استخدام المصطلحات الفنية المعقدة ، التي كانت سائدة في مؤلفات « هوسرل » لكي ييسر على الدارسين فهم الفينومينولوجيا . ومن اشهر اعماله « فينومينولوجية الارادة » ١٩٠٠ « مدخل الى علم النفس » ١٩٠٤ « الدافع والدافعية » ١٩١١ « من اجل سيكولوجية للارادة » ١٩١٢ « المنطق » ١٩٢١ « المشكلات الكبرى للشخصية » ١٩٢٤ « نفس الانسان » ١٩٣٣

« فلسفة للحياة » وقد نشر عام ١٩٤٨ بعد وفاته .

ونظراً لمعاصرة « بفاندر » لـ « هوسرل » وصداقته القوية معه ، ورغم ان الاخير كان اكبر سناً بأحد عشر عاماً ، فقد كان التأثير متبادلاً بين افكارهما ، حيث تأثر « هوسرل » بما ورد في كتاب « بفاندر » عن « المدخل الى علم النفس » ، وكذلك تأثر « بفاندر » بما ورد في كتاب « هوسرل » عن « ابحاث منطقية » وكرس جهده الفلسفي لبناء منطق جديد يطور فيه فكرة « هوسرل » عن « المنطق الخالص » .

وفيما بين سنوات ١٩٢٠ و ١٩٢٧ كان « بفاندر » هو المشرف الفعلي على اعداد ونشر « محتويات الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » حتى ان « هوسرل » كان يقول عنه انه هو المحرك الاساسي لهذا العمل الكبير ، وانه سوف يكون خير صحابته الذين سيتولون من بعده حمل لواء الفينومينولوجيا . الا ان « هوسرل » اصيب بخيبة امل فيما بعد ، لعدم اهتمام « بفاندر » بدراسة مسائل الـرد الفينومينولوجي والتكوين وغيرها مما كان يعده « هوسرل » لاستكمالها في نفس طريقه . وقد وصل به الامر اخيراً الى انه اصبح يشير الى « بفاندر » وبقية اقرانه من « جماعة ميونخ » بصفة المنزلقين في مستنقع المذاهب الانطولوجية والواقعية ، وذلك لجهلهم بحقيقة فلسفته التي تنبثق في جوهرها من خلال الردود الفينومينولوجية والصورية ، والتي اطرحوها جانباً من سعيهم الفلسفي . وقد أدى هذا الوضع بعد ذلك الى ازدياد التباعد تدريجياً في العلاقات بين « هوسرل » و « بفاندر » ثم تجمدت تماماً حتى وفاة « هوسرل » .

ونظراً لمكانة « بفاندر » في جامعة ميونخ عامة ، ودوره البارز خاصة في تأسيس « جماعة ميونخ الفينومينولوجية » ، فقد قامت مجموعة من تلامذته بتكوين جماعة فرعية داخل « جماعة ميونخ » تسير في نفس طريق فلسفته الفينومينولوجية ، وكان من ضمن هذه الجماعة « ماكسميليان بيك » ، و « جيردا فالتر » و « هربرت شبيجلبرج »[٤٠] الا انهم اهتموا في تفكيرهم الفلسفي بمشكلات المنطق والوجود ، الى جانب علم النفس والاخلاق والقيم ، اكثر من اهتمامهم بتطوير مفهوم « بفاندر » عن الفينومينولوجيا . كما انهم اختلفوا في نفس الوقت من حيث مواقفهم الفلسفية تجاه كثير من قضايا الفينومينولوجيا عند « هوسرل » .

٢ ـ ادولف ريناخ (١٨٨٣ ـ ١٩١٧) : يلاحظ ان كثيراً من الفينومينولوجيين ، وخاصة من اعضاء « جماعة جوتنجن » مثل « شاب » و « كواريه » و « اديث شتاين » وغيرهم ، كانوا دائماً يشيرون في اعمالهم الاولى الى « ريناخ » اكثر من اشارتهم الى

« هوسرل » ، باعتبار انه استاذهم الحقيقي في الفينومينولوجيا . وهذا الامر يوضح مكانة « رايناخ » ودوره البارز في تطوير ونقل فينومينولوجيا « هوسرل » الى الاجيال الجديدة من المفكرين الالمان ، من خلال عمله كمحاضر في جامعة « جوتنجن » . بل ان « هوسرل » نفسه كان يرى في « رايناخ » الوحيد من تلامذته في « جوتنجن » الذي فهم بدقة وتمثل تماماً المنهج الفينومينولوجي حسب مفهومه الوارد في « ابحاث منطقية » ، وان في مقدوره السير به قدما .

ومن ابرز اعمال « رايناخ » المتعددة « نحو نظرية للاحكام السالبة » ١٩١١ « السمو ، معناه الاخلاقي والقانوني » ١٩١٢ « المبادىء الاساسية لحقوق المواطنة » ١٩١٣ « حول الفينومينولوجيا » ١٩١٤ ، بالاضافة الى مقالاته ومحاضراته الجامعية عن الفينومينولوجيا وآرائه الخاصة في كثير من مباحثها ، التي تتلمذ عليها العديد من اتباع الفينومينولوجيا الجدد .

ورغم مكانة « رايناخ » عند « هوسرل » وانه كان اكثر الفينومينولوجيين ارتباطاً بعلاقات ودية خاصة بالاستاذ ، الا انه لم يسلك نفس طريق « هوسرل » تماماً ، وعلى الخصوص في مجال الفينومينولوجيا المتعالية كمذهب فلسفي مثالي . حقيقة ان « رايناخ » انطلق في فلسفته من التحليل الفينومينولوجي وحدس الماهيات ، مع التركيز على دراسة العلاقات الماهوية التي تربط بين مختلف الظواهر المدركة ، والتي تظهر بجلاء في الشعور الذاتي الداخلي ، وهو هنا يتوافق مع اتجاه « هوسرل » في جوانب اخرى متعددة ، كان ابرزها تأكيد « رايناخ » على ان الفينومينولوجيا في جوهرها ليست مذهباً فلسفياً ، وانما هي مجرد منهج فلسفي يتيح لنا فهم العالم الطبيعي وادراك حقيقته من خلال القصدية والتحليل الفينومينولوجي وحدس الماهيات ، دون ان نبدد جهودنا العقلية في بناء مذهب مثالي عن الذاتية المتعالية . وقد عدل « رايناخ » بعض مفاهيم هذا المنهج الفينومينولوجي واستخدمه بطريقة جديدة في دراسة مجموعة من الظواهر الاخلاقية والاجتماعية والقانونية .

٣ ـ موريتس جايجر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧) : كان ضمن المجموعة المكلفة من « هوسرل » بالاشراف على اصدار اعداد « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » ، وامتدت اهتماماته الفينومينولوجية الى علم النفس التجريبي والرياضيات وفلسفة الوجود وفلسفة العلم . ومن ابرز اعماله في هذه المجالات « ملاحظات حول سيكولوجية الاحساس والترابط الحسي » ١٩٠٤ « دراسات منهجية وتجريبية في العلم الكمي » ١٩٠٧ « الوعي بالاحساسات » ١٩١١ « الاهمية الفلسفية لنظرية النسبية » ١٩٢١ « البديهيات

النسقية للهندسة الاقليدية » ١٩٢٤ « الاتجاهات الفلسفية ومشاكل الماهية والجوهر » ١٩٢٧ « حقيقة المعرفة والميتافيزيقا » ١٩٣٠ .

كان « هوسرل » يقدر جهود « جايجر » وخاصة في مجال علم النفس الفينومينولوجي ، حتى انه في كتابه عن « الفلسفة كعلم دقيق » اشار في احد هوامشه الى « جايجر » اثناء الحديث عن علم النفس (الترجمة الفرنسية ص ص ٩٧ ـ ٩٨ هامش ب) حيث اشاد بأهمية الدراسة التي انجزها « جايجر » عام ١٩١١ في علم النفس التجريبي من المنظور الفينومينولوجي النقدي . وبعد توالي ظهور دراساته الاخرى في « الكتاب السنوي » زاد تقدير « هوسرل » « لمكانة » « جايجر » وجهوده في الارتقاء بالدراسات الفينومينولوجية .

اقتحم « جايجر » مجال الفينومينولوجيا من خلال دراساته التجريبية في علم النفس على يدى « ليبس » و « فونت » التي مزجها بعد ذلك بدراسات « هوسرل » التي وردت على الخصوص في « ابحاث منطقية » ، حيث شرع بعد هذا في التمييز بين فعل الادراك وموضوعه ، وتحديد العلاقات التي تربط بينها من خلال فكرة القصدية ووفقاً للمنظور الفينومينولوجي عند « هوسرل » . لكنه اتجه بعد ذلك في طريق الاستقلال الفكري ، حيث نادى بمفاهيم جديدة تختلف في كثير من جوانبها عن فلسفة « هوسرل » تأثر فيها بالعلم التجريبي الذي شب في نطاقه مبكراً . ورأى ايضاً ان الفينومينولوجيا مجرد مدخل لفهم العالم ، وان حقائقها الاساسية ليست سوى مفاتيح تساعد على كشف ظواهر العالم الذاتية الداخلية فقط ، بينما العلم يتعامل مع الظواهر الطبيعية كمعطيات لها خصائص مادية محددة يتميز بها عالم الطبيعة دون عالم الذات ، وان هذا الامر يقتضي من الفينومينولوجيا ان تتلاحم مع المذهب الطبيعي في شكل جديد يختلف عن شكلها الذاتي الخالص عند « هوسرل » .

ويعتبر « جايجر » من اوائل الفينومينولوجيين الالمان الذين احتكوا مباشرة بالفلسفة الامريكية وعايشوا طويلاً الفكر الامريكي ، فقد امضى عام ١٩٠٧ في الدراسة بجامعة « هارفارد » حيث كانت له لقاءات عديدة مع « وليم جيمس » و « جوسيارويس » وغيرهما من الفلاسفة الامريكيين. في عام ١٩٢٦ كان استاذاً زائراً في جامعة ستانفورد » . وتوالت بعد ذلك زياراته المتعددة الى الولايات المتحدة الامريكية ، التي كان لها تأثيرها في تطور فلسفته الفينومينولوجية ، بالاضافة الى توسيع نطاق انتشارها في العالم الجديد . ثم استقر بعد ذلك في امريكا بصفة دائمة منذ عام ١٩٣٣ ليعمل استاذاً للفلسفة في كلية « فاسار » الامريكية ، حتى وافته المنية عام ١٩٣٧ . وقد ظل تأثيره بعد ذلك واضحاً في الفكر الفينومينولوجي الامريكي ،

خاصة من حيث اعلاء مكانة العالم الطبيعي الذي كان حقه مغموطاً عند « هوسرل » .

٤ ـ ماكس شيللر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) : كان يعتبر فيلسوف العصر عند الالمان في حياته ، وهو بالاضافة الى كونه من كبار الفينومينولوجيين ، فقد اسهم ايضاً بفكره في عديد من المجالات الفلسفية كالاخلاق والاجتماع والسياسة وغيرها . كما ساعد على نشر الفينومينولوجيا في العالم الناطق بالفرنسية والاسبانية ، اكثر من اي عضو آخر من الاوائل المؤسسين للحركة الفينومينولوجية . ومن اهم مؤلفاته « الفينومينولوجيا ونظرية تعاطف المشاعر والحب والكراهية » ١٩١٣ « المذهب الشكلي في الاخلاق والاخلاق المادية » ١٩١٣ ـ ١٩١٦ ، « رسائل ومقالات » ١٩١٩ « عن الابدية في الانسان » ١٩٢١ « اشكال المعرفة والمجتمع » ١٩٢٦ « موقع الانسان في الكون » ١٩٢٨ « نظرات فلسفية » ١٩٢٨ .

كان « شيللر » في مستهل عمله كمحاضر جامعي قد بدأ اتصاله بـ« هوسرل » في « يينا » عام ١٩٠٦ طالباً تزكية نقله الى « ميونخ » . وبعد ذلك انتقل عام ١٩١٠ الى « جوتنجن » . وكان طوال هذه الفترة يوطد علاقاته الشخصية والفكرية مع « هوسرل » حتى اصبح واحداً من الاربعة الذين عهد اليهم « هوسرل » بمهمة الاشراف على اصدار « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » مع « رايناخ » و « بفاندر » و « جايجر » .

وقد شرع « شيللر » في بناء فلسفته الفينومينولوجية تدريجيا متأثراً تارة بآراء « هوسرل » وتارة اخرى مخالفاً لها ، وبمضي الزمن ازدادت هوة الاختلاف الفكري بينهما ، حتى اصبح « هوسرل » يجد ان خطر « شيللر » اكثر من نفعه للفينومينولوجيا من وجهة نظره الخاصة . وقد ظل الى مابعد وفاة « شيللر » يطلق عليه هو و « هايديجر » اسم « النقيضين » بسبب اتجاههما الفينومينولوجي المغاير لاهداف « هوسرل » ، ومما زاد التباعد بينهما ان « شيللر » كان قد رفض المثالية المتعالية منذ مغادرته « يينا » لعدم اقتناعه بكثير من مبادئها ، ثم فوجيء بعد ذلك بأن « هوسرل » نفسه قد انجذب بتطرف كبير نحو هذا الاتجاه المثالي المتعالي . وقد افصح « شيللر » في بعض مؤلفاته مثل « المذهب الشكلي في الاخلاق والاخلاق المادية » عن مظاهر اختلاف بعض جوانب فلسفته عن « هوسرل » ، بالاضافة الى بيان الجوانب الاخرى التي تأثر فيها بأفكاره .

٥ ـ نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) : تميز انتاجه بنوع من التخصص الفلسفي ، دون ان يتوزع في مجالات الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد وغيرها مما كان سائداً عند « شيللر » وبعض الفينومينولوجيين الاخرين ، فكانت اعماله تدور في جوهرها حول الوجود

والمعرفة ، واهم هذه الاعمال « منطق الوجود عند افلاطون » ١٩٠٩ ، « تأسيس ميتافيزيقا المعرفة » ١٩٢١ « مشكلة الوجود العقلي » ١٩٣٣ ، « تأسيس الانطولوجيا » ١٩٣٥ « الفلسفة النسقية ، عرض خاص » ١٩٣٥ « الامكان والحقيقة » ١٩٣٨ « بناء العالم الحقيقي » ١٩٤٠ « طريق جديد للانطولوجيا » ١٩٤٩ « فلسفة الطبيعة » ١٩٥٠ .

كانت هناك علاقات اتصال بين « هارتمان » وغيره من الفينومينولوجيين وخاصة « شيللر » ، حيث توافقت اهتماماتها في دراسة الفينومينولوجيا بالاضافة الى القيم وغيرها من المباحث الفلسفية الاخرى . وكانت له اتصالات ايضاً مع « جايجر » وغيره من « جماعة ميونخ » الفينومينولوجية . لكنه في نفس الوقت لم تكن تربطه بـ« هوسرل » اية علاقات شخصية ، بل كان « هارتمان » يبدي دائماً اعتراضه على ايغال « هوسرل » في المثالية المتعالية المتطرفة ، وابتعاده عن بعض جوانب التيار الكانتي الجديد . وفي المقابل كان « هوسرل » يطلق على « هارتمان » صفة « المنبهر بالكانتية الجديدة » ويقول عنه في رسائله الى « إرنست كاسيرر » انه اخطأ تماماً في ميتافيزيقاه القطعية ، رغم اصطباغ فلسفته بالصبغة الفينومينولوجية .

بالاضافة الى انتقاد هارتمان « لمثالية « هوسرل » المتطرفة ، فقد انتقد ايضاً غيره من الفينومينولوجيين الاخرين الذين كانوا يمثلون من وجهة نظره « فتات الفلسفة الفينومينولجية » بسبب ايغالهم في الابنية المتعالية واهمالهم حقيقة الوجود الفعلي ، واعتبر الفلسفة التي ينادون بها ليست من الفينومينولوجيا في شيء ، عكس الحال من فلسفته المتميزة بالدقة والعمق والاصالة ، التي تجعل الفينومينولوجيا مجرد نقطة انطلاق للتفلسف ، دون ان تكون هي نفسها المحور الكلي للتفلسف . وقد اصبحت فلسفة هارتمان بهذا الشكل تقف كالند امام فلسفة « هوسرل » ، رغم تأثره في فلسفته الانطولوجية بكثير من جوانب فينومينولوجيا « هوسرل » ، ورغم عدم رغبته في ادراج نفسه ضمن زمرة الفينومينولوجيين الذين صب عليهم الكثير من انتقاداته العنيفة .

٦ ـ مارتن هايديجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) : هو من الاوائل الذين ارسوا دعائم الحركة الفينومينولوجية والتجديد الفلسفي منذ عصر « هوسرل » وحتى الوقت الحاضر ، تتلمذ على « هوسرل » فتأثر بكثير من تفكيره الذي انعكس في انتاجه الفلسفي ، والذي من امثلته « نظرية المقولات ودلالتها عند دونس سكوت » ١٩١٦ « الكينونة والزمان » ١٩٢٧ « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ١٩٢٩ « ما الميتافيزيقا ؟ » ١٩٢٩ « هيلدرلين وماهية الشعر » ١٩٣٦

« ماالحقيقة ؟ » ١٩٤٣ « مدخل الى الميتافيزيقا » ١٩٥٣ « ماالفلسفة ؟ » ١٩٥٦ « الذاتية والاختلاف » ١٩٥٧ .

كان « هايديجر » طالباً يدرس في جامعة « جوتنجن » تحت اشراف « هنريش ريكرت » وكان يتوق لاستكمال دراسته مع « هوسرل » شخصياً . وقد تحقق هذا الامل بعد ذلك عندما حضر « هوسرل » للعمل في جامعة « جوتنجن » حيث بدأت العلاقات بينهما تنمو تدريجيا ، ثم توطدت اكثر بعد ذلك عندما اصبح « هايديجر » المساعد الرسمي لـ« هوسرل » في اعماله الجامعية ، وقد بدأ « هايديجر » منذ عام ١٩١٩ يحاضر عن الفينومينولوجيا ، وشرع ايضاً في نشر بعض الاجزاء الاولى منفصلة من كتابه « الكينونة والزمان » في اعداد « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » مهداة في تصديرها الى استاذه « هوسرل » كما ساهم في اعداد مقالة « الفينومينولوجيا » التى نشرها « هوسرل » في « دائرة المعارف البريطانية » . وقد ادت كل هذه الامور الى ان يتوسم « هوسرل » في تلميذه « هايديجر » ـ مثلما توسم في غيره من قبل ـ انه سوف يكون الوريث الشرعي من بعده للفلسفة الفينومينولوجية . لكن الخلافات الفكرية بدأت تظهر تدريجيا بين التلميذ واستاذه ، بعد ان انتقلا سويا للعمل في جامعة فريبورج ، ورغم ان « هوسرل » كان يعد « هايديجر » ليخلفه بعد مدى طويل في كرسي الاستاذية بالجامعة ، الا انه اضطر مكرها للتنازل عنه مبكراً لتلميذه تحت ضغط الارهاب النازي ، وقد بدأ « هايديجر » منذ هذا الوقت يسير في محاضراته الجامعية مساراً مختلفاً عن مسار فينومينولوجية استاذه ، لذلك انتقد « هوسرل » مسلكه هذا ، وعاب عليه اتجاهه نحو الانثروبولوجيا وتأسيسه الفينومينولوجيا على الوجود الانساني وفقا للمذهب النفسي دون الاتجاه الفينومينولوجي المتعالي بردوده المتنوعة .

وازدادت بعد ذلك هوة الاختلاف اتساعاً بينهما حينما استخدم « هايديجر » المنهج الفينومينولوجي في وصف احوال الشعور ، كالزمان والكينونة والقلق والابداع وغيرها ، وهو رغم اتجاهه في نفس طريق « هوسرل » نحو الاشياء ذاتها لادراكها حية في الشعور ، الا انه اطرح جانباً « الردود » التي تمثل الجوهر الاساسي في فينومينولوجيا « هوسرل » . كما انه استخدم هذا المنهج المعدل ليقيم مذهباً شاملاً في الوجود ، اي انطولوجيا عامة ، مناقضاً بذلك اهداف « هوسرل » الذي وصف « هايديجر » ـ مثلما وصف « شيللر » وغيره من قبل ـ بانه النقيض المخالف له ، بسبب هذا الاتجاه النسقي الانطولوجي . لكن رغم كل انتقادات « هوسرل » فان « هايديجر » كان يصر باستمرار على انه انطلق في فلسفته من فينومينولوجيا

استاذه دون ان يطرحها كلها جانباً . وقال في خطاب له في اخريات حياته انه اذا كانت فينومينولوجيا « هوسرل » قد بدأت تطورها الفلسفي المتميز انطلاقاً من « ديكارت » و « كانط » ، الا ان التفكير الفلسفي المعاصر مازال بعيداً تماماً عن هذا الموقف ، وان ماطرحه « هايديجر » من تساؤلات فلسفية في « الكينونة والزمان » هورجوع الى طريق « هوسرل » الاصلي . ولذلك يؤكد « هايديجر » في ختام خطابه قائلاً ان كل هذه الامور « تجعلني اعتبر نفسي موالياً باخلاص للفينومينولوجيا[41] » .

(ب) التابعون الجدد : هم الذين يمثلون الجيل التالي الذي ظهر بعد ذلك وانبثق تدريجياً عن جيل الرواد الاوائل للفينومينولوجيا . وقد تتلمذ بعضهم على « هوسرل » مباشرة ، بينما تتلمذ البعض الاخر منهم على الاوائل المعاصرين لـ« هوسرل » . وقد حاول هؤلاء التابعون الجدد ان يحددوا لانفسهم مواقف فلسفية خاصة داخل التيار الفينومينولوجي ، لكن انتاجهم كان اقل تأثيراً واضيق نطاقاً من انتاج جيل الاوائل المؤسسين ، كما ان كل واحد منهم لم يستطع ان يكّون مدرسة فلسفية مستقلة ، وانما كانوا مجرد تابعين لافكار « هوسرل » والاوائل المعاصرين له ، وذلك اما من حيث الاكتفاء بشرح مضمون الفينومينولوجيا ، او التوسع في تطبيق منهجها الوصفي في دراسة العديد من الظواهر الانسانية ، دون ان تكون لهم ابتكارات فلسفية واضحة .

وقد تعدد هؤلاء التابعون الجدد للفينومينولوجيا بكثرة في المانيا حالياً ، سواء فيما بين « ميونخ » و « جوتنجن » او غيرهما من الجامعات الالمانية الاخرى ، وتنوعت دراساتهم في شتى المجالات الفلسفية . ومن ابرز المشاهير فيهم : فيلهالم شاب (١٨٨٤ ـ ١٩٦٥) كورت ستافنهاجن (١٨٨٥ ـ ١٩٥١) السيدة هيدفيج كونراد مارتيوس (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) ديتريش فون هيلبراند (١٨٨٩ ـ ١٩٦٧) جان هيرنج (١٨٩٠ ـ ١٩٦٦) السيدة اديث شتاين (١٨٩١ ـ١٩٤٢) فريتز كاوفمان (١٨٩١ ـ ١٩٥٨) الكساندر كواريه (١٨٩٢ ـ ١٩٦٤) رومان انجاردن (١٨٩٣ ـ ١٩٧٠) لود فيج لاند جريبه (١٩٠٢ ـ) يوجين فينك (١٩٠٥ ـ) .

٣ ـ الاتجاه الفرنسي

(أ) الاوائل البارزون : عندما انتقلت المؤثرات الفينومينولوجية من المانيا الى فرنسا ، اتخذت ثوباً جديداً عند الفلاسفة الفرنسيين ، حيث اصطبغت بالكثير من الاشكال الادبية التي كانت بمثابة وسائل للتعبير عن الفكر الفلسفي ، بينما كانت عند الفلاسفة الالمان دراسات فلسفية خالصة . كما تحولت الفينومينولوجيا عند الفرنسيين الى دراسة موضوعات فلسفية جديدة مثل الجسد والملك (بكسر الميم) والخيال والحب والانتحار وغيرها مما لم يتعرض لها كثيراً الفينومينولوجيون الالمان .

١ ـ جابرييل مارسيل (١٨٨٩ ـ) : هو من اوائل الفلاسفة الفرنسيين الذين انتهجوا الطريق الفينومينولوجي ، لكن في مسار جديد ومتميز ، حيث مزج في فلسفته بينها وبين الوجودية المسيحية ، ليؤسس مذهباً مستحدثاً اطلق هو عليه اسم « السقراطية المسيحية » وقد تحاشى في منهجه الفلسفي بعض المفاهيم التي كانت سائدة في الفينومينولوجيا الالمانية التقليدية . ولم تكن تربطه علاقات صداقة واتصالات شخصية مباشرة مع « هوسرل » ، عكس الحال مع « شيللر » الذي توطدت علاقته به وتأثر بفكره اكثر من غيره من الالمان الاخرين .

وقد تفرغ « مارسيل » للتأليف الفلسفي والكتابة المسرحية ، ومن ابرز مؤلفاته الفلسفية « ميتافيزيقا رويس » ١٩١٧ « يوميات ميتافيزيقية » ١٩٢٧ « الكينونة والملك » ١٩٣٥ « من الرفض الى القبول » ١٩٤٠ ، « الانسان عابر سبيل » ١٩٤٥ « مواقف ومداخل الخبايا الانطولوجية » ١٩٤٩ « خبايا الكينونة » ١٩٥١ « البشر ضد الانسانية » ١٩٥٢ ، « الانسان المشكل » ١٩٥٥ وغيرها من الدراسات الفلسفية الاخرى ، بالاضافة الى ماكتبه من مسرحيات متنوعة تصطبغ بالطابع الفلسفي ، وان كانت ليست ذات مستوى ادبي رفيع .

كان الحدس البرجسوني من وجهة نظر « مارسيل » حدساً بسيطاً وغير كاف كمنهج للمعرفة ، عكس التحليل الفينومينولوجي الذي ارتآه اكثر دقة كمنهج صحيح للمعرفة الفلسفية ، لذلك اصطنع هذا المنهج الفينومينولوجي في دراسة متعمقة لعدة ظواهر فلسفية مثل « التجسد » و « الملك » (بكسر الميم) وادراك العلاقات بين الذات والجسد باعتبارها قائمة على الملكية ، ودرس أيضاً ظواهر « الانتحار » و « الايمان » و « الله » وغيرها من مشاكل الكينونة والمعرفة ، مبتدئا من الاشياء العينية الحية لينتهي الى ماهو ابعد واعلى منها في صورة

ميتافيزيقية متناسقة . ويلاحظ هنا ان « مارسيل » اذا كان قد تأثر بالتحليل الفينومينولوجي في دراسة مختلف هذه الظواهر ، الا انه في نفس الوقت اطرح جانباً الردود الفينومينولوجية التي تمثل جوهر فلسفة « هوسرل » ، وانتهج بدلاً منها طريقاً ميتافيزيقيا جديداً اصطبغت فيه التحليلات النفسية بالتحليلات الفينومينولوجية .

٢ ـ جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) : يرتبط انتشار الفينومينولوجيا في فرنسا بفلسفة « سارتر » اكثر من الفلاسفة الفرنسيين الاخرين ، حيث انعكست اثارها بوضوح كبير في غالبية انتاجه الفلسفي ، والذي من ابرزه « التخيل » ١٩٣٦ « تعالي الانا » ١٩٣٦ « تخطيط لنظرية في الانفعالات » ١٩٣٩ « المتخيل ، دراسة نفسية فينومينولوجية للتخيل » ١٩٤٠ « الكينونة والعدم ، بحث في الانطولوجيا الفينومينولوجية » ١٩٤٣ « الوجودية مذهب انساني » ١٩٤٦ « نقد العقل الجدلي » ١٩٦٠ بالاضافة الى العديد من المقالات الفلسفية والدراسات الادبية والانتاج المسرحي والقصصي المتنوع .

وقد بدأت علاقة « سارتر » بالفينومينولوجيا عندما سافر عام ١٩٣٤ خصيصاً الى المانيا ليقضي هناك عاماً ، يدرس فيه بمفرده وبالاحتكاك المباشر هذا التيار الفلسفي الجديد الذي حمل لواءه « هوسرل » ، و « هايديجر » وغيرهما من الفلاسفة الالمان ، والذي انتشر في المانيا واحدث دويا كبيراً في الاوساط الفلسفية ، مما اثار شغف « سارتر » الذي كان مايزال في بداية مشواره الفلسفي ، وهناك وجد نفسه اكثر ارتباطاً بفكر « هوسرل » دون « هايديجر » . وقد ظهرت انعكاسات ومؤثرات هذه المرحلة في اوائل انتاج « سارتر » الفلسفي ، الذي انطلق في دراسة ظاهرة « التخيل » من وجهة نظر « هوسرل » ، وقرر فيها انه اصبح يعرف جليا ضرورة ان يبدأ سعيه الفلسفي من نقطة الانطلاق الفينومينولوجية ، وان يتخذ منهجها وسيلة لفلسفته . وقد اقتفى نفس هذا الطريق بعد ذلك في دراساته النفسية الفينومينولوجية عن « الانفعالات » و « المتخيل » حيث كان « سارتر » تلميذاً مخلصاً لـ « هوسرل » في هذه المرحلة الاولى من حياته الفكرية ، التي اقتبس فيها المنهج الفينومينولوجي وطبقه ـ دون تعديلات جوهرية ـ في دراسة الظواهر النفسية من هذا المنظور الفلسفي الجديد .

وبعد ذلك بدأت المرحلة الثانية من فكر « سارتر » الفلسفي ، التي كانت اكثر نضجاً وتطوراً ، حيث اتخذ موقفاً نقدياً من فلسفة « هوسرل » وحدد لنفسه معالم فلسفة جديدة خاصة به ، صورها بدقة في « الكينونة والعدم » الذي جعل له عنواناً فرعياً يوضح مدلوله المقصود وهو « بحث في الانطولوجيا الفينومينولوجية » خالف فيه بعض جوانب فلسفة

« هوسرل » ، فقد حاول ان يؤسس انطولوجيا فينومينولوجية جديدة لم يرتضها « هوسرل » سابقاً . كما اخذ « سارتر » عليه انغماسه في المثالية الكانطية وانغلاقه على التحليلات العقلية الداخلية لفعل الادراك ، واهماله الرجوع الى العالم الخارجي الذي وضعه بين قوسين . وقد حاول « سارتر » ان يتحاشى هذه الانتقادات التي وجهها الى « هوسرل » وذلك اثناء بناء فلسفته الجديدة ، التي طرأت عليها ايضاً تطورات اخرى ظهرت في دراسته الفلسفية الاخيرة عن « نقد العقل الجدلي » .

٣ ـ موريس مارلو ـ بونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) : بدأت اهتماماته بالفينومينولوجيا مبكرة ، عندما لاحظ ازدياد انتشارها في المانيا كحركة فلسفية جديدة ، فخصص اول عملين اكاديميين في مؤلفاته لدراسة بعض موضوعات هذه الحركة ، هما « بناء السلوك » ١٩٤٢ و « فينومينولوجيا الادراك الحسي » ١٩٤٥ ، حيث اعقبهما بعد ذلك باصدار العديد من الاعمال الاخرى مثل « المذهب الانساني والخوف » ١٩٤٧ « المعنى واللامعنى » ١٩٤٨ « علوم الانسان والفينومينولوجيا » ١٩٥١ « فينومينولوجيا اللغة » ١٩٥٢ « محاضرات الجدل » ١٩٥٥ وغيرها من الدراسات والمحاضرات الجامعية المتخصصة التي اعطته مكانة بارزة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

كان مارلو ـ بونتي « اكثر الفلاسفة الفرنسيين امانة واخلاصاً في نقل وشرح وتطبيق فلسفة « هوسرل » ، دون ان ينتقده بعنف او يثور عليه بضراوة مثلما فعل غيره من الفينومينولوجيين الفرنسيين والالمان ، بل كان يعتبر نفسه المنفذ الحقيقي لوصية استاذه الفلسفية في استكمال ومتابعة الدراسات الفينومينولوجية . وعندما كان يقارن فكره بفكر « هوسرل » في محاضراته الجامعية في « السوربون » كان يؤكد باستمرار انه تلميذ مخلص له ، وانه لايتخذ اية مواقف نقدية ضده ، وانما يحاول فقط ان يوسع من نطاق الفينومينولوجيا في نفس طريق استاذه . وذلك على العكس من « سارتر » الذي حاد كثيراً عن طريق « هوسرل » لذلك ظل مارلو ـ بونتي » ينتقد فلسفة « سارتر » ومحاولته تأسيس انطولوجيا فينومينولوجية تخرج عن نطاق وصية الاستاذ .

حدد « مارلو ـ بونتي » في بداية دراسته عن « بناء السلوك » هدفه الفلسفي الذي يسعى اليه ، وهو محاولة فهم العلاقات التي تربط الشعور الداخلي بالطبيعة الخارجية ، وذلك من خلال الربط بين علم الحياة (البيولوجيا) وعلم النفس (السيكولوجيا) حيث رفض مذاهب تفسير السلوك الالية الفسيولوجية التي اطرحت جانباً عمليات التفكير العقلية ، واراد

ان يؤكد قيمة النشاط العقلي واهمية التفكير المصاحب للاحساس ، في تكوين السلوك وربط الشعور الداخلي بالعالم الطبيعي الخارجي في علاقات حية متطورة ونامية . لذلك جعل دراسته الثانية تدور حول « فينومينولوجيا الادراك الحسي » حيث رجع فيها الى آراء « هوسرل » ليحل بواسطتها مشكلة علاقة الشعور الداخلي بالعالم الخارجي من خلال الرد الفينومينولوجي وفكرة القصدية وادراك الماهيات الحية في الشعور ، متبعاً نفس طريقة « هوسرل » ومطبقاً نفس منهجه في دراسة ظاهرة الادراك الحسي ، دون محاولة ابتداع طريقة اخرى جديدة تماماً .

(ب) التابعون الجدد : كانت جهود « مارسيل » و« سارتر » و « مارلو ـ بونتي » في مجال الدراسات الفينومينولوجية ذات تأثير كبير وواضح في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر ، الذي بدأ مفكروه ينفتحون ـ من خلال اعمال هؤلاء الاوائل ـ على الفكر الالماني الجديد الذي كان « هوسرل » يقف على قمته في هذا الوقت . بالاضافة الى ان المنهج الفينومينولوجي عندما ارتبط بالمذهب الوجودي عند نشأته في فرنسا ، كان يعتبر حدثاً جديداً حفز المفكرين هناك على دراسة هذا التيار الفلسفي الوافد اليهم من المانيا . كما ان المساجلات القلمية والمعارك الفكرية التي قامت بين « مارلو ـ بونتي » و « سارتر » بخصوص المواقف الفلسفية لكل منهما نحو الفينومينولوجيا ، كانت عاملاً مهماً ساعد على انتشار افكار « هوسرل » تدريجياً في الاوساط الفلسفية الفرنسية ، واتجاه الباحثين الى دراستها واكتناه حقيقتها . يضاف الى ذلك كله حدث مهم كان له دور بارز في انتشار الاتجاه الفينومينولوجي بين المفكرين الفرنسيين ، وهو زيارة « هوسرل » الى « باريس » في شهر فبراير عام ١٩٢٩ ، ليلقي عدة محاضرات عن فلسفته الجديدة في مدرج « ديكارت » بجامعة « السوربون » ، وذلك بدعوة رسمية من « معهد الدراسات الالمانية » و « الجمعية الفلسفية الفرنسية » . وقد احسن « هوسرل » « الاستفادة من هذه الفرصة حين جعل محاضراته تدور على نسق تأملات « ديكارت » وحيث جمع فيها بصورة شاملة وموجزة كافة عناصر فلسفته ، ليفتح لها نافذة جديدة تنطلق منها الى العالم الفرنسي . وقد تحقق بعد ذلك ماأراده تدريجياً ، فاتسع نطاق الدراسات الفينومينولوجية في فرنسا ، وانتشرت هناك في اشكال جديدة متطورة ، سواء في ارتباطها بالوجودية الفرنسية او في استقلالها بذاتها كتيار فلسفي جديد[٤٢] .

ادت كل العوامل السابقة الى ظهور مجموعة من التابعين الفرنسيين الجدد للفينومينولوجيا ، يختلفون بعض الشيء عن الاوائل البارزين (مارسيل وسارتر ومارلو ـ

بونتي) في انهم لم يكونوا اصحاب مذاهب فلسفية كبيرة ، وليست لهم مدارس واضحة المعالم ، وانما كانت غالبيتهم مجرد شراح لافكار « هوسرل » دون محاولة تطويرها في اشكال فلسفية جديدة . ومن اشهر هؤلاء التابعين الجدد : ريموند ارون » (١٩٠٥ ـ) « موريس نيدولسيل » (١٩٠٥ ـ) « ريمونـد بولين » (١٩١٠ ـ) هنـري ديمتري » (١٩٢٠ ـ) ، « ايمـانويـل ليفيناس » (١٩٢٢ ـ) « مايكل ديفرين » (١٩١٠ ـ) « بيير تيفيناز (١٩١٣ ـ ١٩٥٥) « بـول ديكور » (١٩١٣ ـ) .

٤ ـ الاتجاه الامريكي

(أ) مارفن فاربر (١٩٠١ ـ) : حمل لواء الفينومينولوجيا في امريكا ودعم اركانها ، وجعل من جامعة « بوفالو » مركز اشعاع لهذا التيار في كل انحاء الولايات المتحدة الامـريكية . وكـانت هناك عـدة عوامـل ساعـدت على ذلك ، من بينهـا الزيارات المتعـددة للفينومينولوجي الالماني « جايجر » الى امريكا التي كانت اولاها عام ١٩٠٧ للدراسة ، وثانيتها عام ١٩٢٦ ليحاضر عن الفينومينولوجيا في جامعة « ستانفورد » ، ثم تكررت هذه الزيارات بعد ذلك الى ان استقر نهائياً في امريكـا منذ عـام ١٩٣٣، حيث عمل استـاذاً للفلسفة في كليـة « فاسار » حتى وفاته عام ١٩٣٧ ، فكان له تأثيره على « مارفن فاربر » وغيره من الفلاسفة الامريكيين . بالاضافة الى ذلك ، فقد توجهت مجموعة من المفكرين الامريكيين تباعاً الى المانيا للاحتكاك مباشرة بأحدث التيارات الفلسفية السائدة هناك ، وكان من بينهم « مارفن فاربر » الذي درس على « هوسرل » فيما بين عامي ١٩٢٣ ، ١٩٢٤ وكذلك « دوريون كيرنز » الذي درس عليه ايضاً في الاعوام من ١٩٢٤ الى ١٩٢٦ وغيرهما ممن نقلوا بعد ذلك الفينومينولوجيا الى امريكا .

قام « فاربر » بجهود متعددة في مجال شرح وتطوير الفينومينولوجيا انطلاقاً من وجهة نظر « هوسرل » بالذات ، دون غيره من الفينومينـولوجيين الالمـان الاخرين . ومن اشهـر مؤلفاته في هذا المجال « الفينومينولوجيا كمنهج ومذهب فلسفي » ١٩٢٨ « مقالات فلسفية في ذكرى هوسرل » (جمع وتقديم) ١٩٤٠ « تأسيس الفينـومينولوجيـا : ادمونـد هوسـرل والبحث عن *العلم الدقيق للفلسفة* » ١٩٤٣ « هوسرل » ١٩٥٦ « المذهب الطبيعي والمذهب الذاتي » ١٩٥٩ « اهداف الفينومينولوجيا : الدوافع والمنهج وتأثير فكر هوسـرل » ١٩٦٦

« الفينومينولوجيا والوجود : نحو فلسفة في الطبيعة » ١٩٦٧ وغيرها من المقالات والمحاضرات والحلقات الدراسية التي تدور كلها حول الفينومينولوجيا ، بالاضافة الى جهده في موالاة الاشراف على اصدار مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » منذ عام ١٩٤٠ وحتى وقتنا الحاضر ، على نفس طريق « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » الذي كان « هوسرل » يشرف على اصداره سابقاً في الثلاثينات .

وبخصوص موقع « فاربر » في الحركة الفينومينولوجية ، نلاحظ انه اتخذ في مؤلفاته الاولى موقف الشارح فقط لافكار « هوسرل » دون محاولة نقدها او تطويرها ، وذلك بهدف نشر الفينومينولوجيا وتوسيع نطاقها في امريكا ، باعتبار انها منهج جديد وفلسفة متميزة تستحق ان تتصدر التيارات الفلسفية المعاصرة . وبعد ان تحقق جانب كبير من هدفه المنشود ، شرع في مؤلفاته واعماله التالية في اتخاذ موقف نقدي من فينومينولوجيا « هوسرل » حاول فيه ان يحدد لنفسه اتجاهاً فلسفياً خاصاً يختلف عن اتجاه « هوسرل » ويتمثل في مذهبه الفينومينولوجي الطبيعي ، الذي ظهرت معالمه بوضوح في كتابيه « المذهب الطبيعي والمذهب الذاتي » و « الفينومينولجيا : نحو فلسفة في الطبيعة » .

انتقد « فاربر » اتجاه « هوسرل » المثالي ، واعتقد انه اتخذ موقفاً عدائياً من العلم التجريبي ، وانه اهمل تماماً العالم الطبيعي الذي وضعه بين قوسين ، وانغمس في تحليل ماهياته العقلية الداخلية وادراكها بالحدس في مختلف اشكالها المتعالية ، بينما ظل العالم الطبيعي منزويا في جانب صغير لايليق بمكانته كحقيقة مادية وباعتبار انه طرف اساسي لايقل اهمية عن الطرف الاخر المقابل وهو الذات . لذلك شرع « فاربر » في توجيه جهده الفلسفي لبناء مذهب جديد في الطبيعة ، يسد به الثغرات الموجودة في فلسفة « هوسرل » ، وينطلق فيه من نفس المنظور الفينومينولوجي لكن بعد تعديله بما يتوافق مع التجديد الفلسفي الذي يسعى الى تحقيقه . لذلك ظل « فاربر » يعلن بعد ذلك وباستمرار انتقاده لمثالية « هوسرل » وذاتيته المتطرفة وعدائه للموقف الطبيعي ، خاصة ان بيئة « فاربر » الفكرية في امريكا ـ التي تختلف عن بيئة « هوسرل » في المانيا ـ جعلته يقدر العلم التجريبي ويرفع من شأن الطبيعة ، وذلك في نفس الوقت الذي يقدر فيه ايضاً فلسفة « هوسرل » التي تقف على الطرف المقابل لهذا الاتجاه ، ومن ثم حاول في مذهبه الطبيعي الجديد ان يطور فينومينولوجيا « هوسرل » بما يتوافق مع الخصائص المميزة للفكر الامريكي المعاصر[٤٢] .

(ب) اعلام آخرون : اثمرت جهود « فاربر » في توسيع نطاق الفينومينولوجيا في

امريكا وانتشارها بين عدد كبير من المفكرين في العالم الجديد ، الذين تتلمذ بعضهم على « هوسرل » مباشرة في المانيا مثل « دوريون كيرنز » بينما تتلمذ البعض الاخر اما على « جايجر » بعد ان استقر في امريكا ، او على « فاربر » الذي جعل من جامعة « بوفالو » مركزاً اساسياً للدراسات الفينومينولوجية في الولايات المتحدة الامريكية . وكان من ابرز هؤلاء الاعلام « فريتز كاوفمان » (١٨٩١ ـ ١٩٥٨) « فيلكس كاوفمان » (١٨٩٥ ـ ١٩٤٩) (وليست بينهما علاقة قرابة) « الفريد شوتس » (١٨٩٩ ـ ١٩٥٩) « آرون جورفيتش » (١٩٠١ ـ) « دوريون كيرنز » (١٩٠١ ـ) جون وايلد » (١٩٠٢ ـ) « موريس ماندولباوم » (١٩٠٨ ـ) « وليام ايرل » (١٩١٩ ـ) وغيرهم من زادوا خصوبة الحركة الفينومينولوجية الامركية .

ويلاحظ ان اتجاه هؤلاء الاعلام الامريكيين يختلف كثيراً عما هو سائد لدى الفينومينولوجيين الالمان والفرنسيين المعاصرين ، حيث تأثروا بوضوح كبير بخصائص الفكر الامريكي ، فاصطبغت الفينومينولوجيا عندهم بالصبغة الواقعية دون المثالية ، والاسلوب العلمي دون الميتافيزيقي واتجهوا بها الى الدراسات التطبيقية ، خاصة في مجال علمي النفس والاجتماع وغيرهما من العلوم الاجتماعية الاخرى ، اكثر من اتجاههم بها نحو الدراسات الفلسفية الخالصة والتأملات العقلية المجردة . ويلاحظ ايضاً ان بعضهم كان مجرد شارح ومفسر لافكار « هوسرل » دون ان يضيف اي جديد يذكر ، بينما اتخذ البعض الاخر مواقف نقدية من فينومينولوجيا « هوسرل » بالذات ، في محاولة لتطويرها في اشكال فلسفية جديدة[٤٤] .

٥ ـ تساؤلات ختامية عما بعد « هوسرل » .

واخيراً ، بعد هذا العرض الموجز لاتجاهات تطور الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » تثار امامنا مجموعة من التساؤلات المهمة التي تنبثق من كل دراستنا السابقة لـ« هوسرل » ومن جاءوا بعده ، والتي من امثلتها :

١ ـ ماهي ، بدقة اكثر ، العلاقات النقدية التي تربط اصحاب الاتجاهات الجديدة بفلسفة « هوسرل » ؟ وهل انصب انتقادهم على بعض افكاره ، ام عليها كلها ؟ وما الذي اخذوه من فلسفته وطوروه بجهودهم الخاصة ؟ ولماذا تركوا جوانب اخرى من فلسفته قد تكون لها مكانتها الجوهرية عنده ؟

٢ ـ هل ظلت الفينومينولوجيا عند هؤلاء الجدد منهجاً وفلسفة معاً ؟ واذا كانت عند بعضهم

منهجاً فقط ، فهل اكتفوا باستخدامه في معالجة الظواهر الانسانية المعاشة بطريقة جديدة ؟ ام انهم اوغلوا به في دراسة الوجود الكلي في صورته العقلية المجردة ؟

٣ ـ هل نجح اصحاب الاتجاهات الجديدة فيما فشل فيه « هوسرل » ؟ خاصة مسألة الوقوع في مهاوي المثالية المتطرفة ، رغم الادعاء بتحاشي هذا الموقف .

٤ ـ ماهي مظاهر التجديد في الاتجاهات التالية على « هوسرل » ؟ وهل انصبت على الشكل وطريقة المعالجة فقط ؟ ام امتدت ايضاً الى اكتشاف موضوعات فلسفية جديدة ـ ولو بقدر ضئيل ـ خصوصاً بعد ازدياد التحام الفينومينولوجيا بالعلوم الانسانية في الوقت الحاضر ، اكثر مما كانت عليه ايام « هوسرل » ؟ .

وذلك بالاضافة الى العديد من التساؤلات الاخرى التي تحتاج الى المزيد من الدارسات التخصصية عن اتجاهات الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » ، لكي نحدد معالم التجديد في الفلسفة المعاصرة عامة ، وفي هذه الاتجاهات الفينومينولوجية الجديدة خاصة .

الهوامش

(١) ذهب « يوسف كرم » نفس هذا المذهب لكن مع بعض التطرف ، وذلك في ختام كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة (ص ٤٣٩) حيث شبه الفلسفة بـالادب والفن ، وهي عنده لم تتـطور منذ اكتملت في العصر القـديم على يـد « افلاطون » و « ارسطو » الا من حيث الشكل مثل الادب والفن تماما . لكنه نبي ما اضـافته فلسفـه العصور الوسطى الدينية الى التراث اليوناني ، ثم ماجاء به العلم الحديث من مباحث فلسفية جديدة لم تكن موجودة في العصور السابقة .

(٢) هناك مؤثرات اخرى في فلسفة « هوسرل » . اقل وضوحا من تلك ، لم نفرد لها مكانا خاصا هنا ، لانه سياتي ذكرها وبيان اثرها بايجاز عند الحديث عن عصر « هوسرل » . ومن امثلة هذه المؤثرات : اتباع الكانطية الجديدة مثل : ليبمان ، هولمهولتز ، لانج وبعض علماء النفس التجريبيين مثل فونت ، لوتزة ، شتومبف ، ناتورب ، وكذلك بعض الرياضيين والمناطقة مثل كونيجزبرج ، فايرشتراس ، بولزانو ، وغيرهم ممن سيتضح دورهم في تكوين فلسفة « هوسرل » عند الكلام عن تطوره الفكرى وظروف بيئته الفلسفية .

(٣) سوف نتعرض فيما بعد لبيان المزيد من العلاقات بين « ديكارت » و « هوسرل » من حيث القبول والرفض ، وذلك بشيء من التوسع ، عندما ندرس موضوع « الانا المتعالي وعمليات البناء والتكوين » عند « هوسرل » في الفصل الثاني من الباب التالي في هذا البحث .

(٤) وقد ترتب على ذلك ـ وعلى عوامل اخرى متعددة ـ ان اصبحت فينومينولوجيا « هوسرل » تختلف جوهريا عن فينومينولوجيا « هيجل » ، فالاولى تفسر الواقع اعتمادا على حـاضره الحي ، والعلم فيهـا بالمـاهيات يتم بالحدس المباشر ، والشعور الفردي يصبح كليا باتصال ذوات الافراد واتحادها ، ومنهجهـا يقوم عـلى الردود المتعالية والماهوية . اما الفينومينولوجيا عند « هيجل » فانها تفسر الواقع اعتمادا على التاريخ ، والعلم فيهما بالماهيات عقلي غير مباشر يتم بوسائط متعددة ، والشعور هنا يتحول من الفردية الى الكلية من خلال فكرة المطلق ، ومنهجها يقوم على الجدل . لمعرفة المزيد عن العلاقة بين « هوسرل » و « هيجل » من حيث الاتفاق والاختلاف ، انظر كتاب « الفونس دي فالان » عن « الوجود والمعنى » الذي يدور الموضوع الاول فيه حول الفينومينولوجيا الهوسرلية والفينومينولوجيا الهيجلية » (ص ص ٧ ـ ٣٠) .

(٥) اعترض « صموئيل الكسندر » على هذا القول ، حيث قرر ان تشبيه عمل « كانط » بالثورة الكوبرنيكية هو تشبيه خاطىء ، لان هذا العمل الكانطي في الحقيقة عبارة عن رجعة الى الاتجاه البطليموسي المثالي الذاتي (انظر يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٠٥ ـ ١٠٩) .

(٦) من امثلة المؤرخين اصحاب الراي الاول « بوخنسكي » في كتابه « الفلسفة المعاصرة في اوربا » ص ١١٦ ، ١٢٤ . ومن امثلة المؤرخين اصحاب الراي الثاني « ويلش » في دراسته « فلسفة ادموند هـوسرل » ص ٢٢٩ ، ٢٣٨ .

(٧) تعرض « ويلش » في كتابه « فلسفة ادموند هوسرل » للمشكلة الخاصة بعلاقة فينومينولوجيا « هوسرل » بالفلسفة المدرسية الوسيطة ، وما ذهب اليه البعض من انها مجرد احياء وتطوير للمذهب المدرسي ، وخـاصة فلسفتي ارسطو » و « توما الاكويني » ، لان « هوسرل » تتلمذ على برنتانو » المدرسي واستخدم بعض المصطلحات المدرسية (ص ٢٢٤) لكن ويلش » دافع عن « هوسرل » دفاعا حارا ليبرئه من هذه التبعية ، مع اعترافه بان بعض مصطلحات « هوسرل » مدرسية فعـلا ، الا انها تختلف في معنـاها ومنهجهـا عن سابقتهـا عند « تـوما

الاكويني ، وان الفرق بينهما شاسع (ص ٢٢٩) وقد ذهب « فاربر » نفس مذهب « ويلش » في الدفاع عن « هوسرل » و « برنتانو » (انظر تاسيس الفينومينولوجيا ص ١٢) كما ان ـ « هوسرل » نفسه في مقالته بدائرة المعارف البريطانية (الفقرة الاولى عن علم النفس الفينومينولوجي) اعترف صراحة انه اقتبس مصطلح « القصد » من المدرسيين ليقرر به خاصية الشعور ، لكن في شكل منهجي جديد وبطريقة اخرى متميزة .

(٨) بخصوص المذهب الظاهري عند مفكري الاسلام ، فان معناه لم يكن فلسفيا خالصا ، بل فقهيا يدور حول امور الدين ، وقد ظهر بوضوح لدى بعض الفقهاء ، عند تفسيرهم للقرآن ، واقترن على الاخص في بداية ظهوره باسم « داوود بن خلف » المشهور بـ « داوود الظاهري » المتوفى عام ٢٧٠ هجريا ، والذي خالف الفقهاء السابقين عليه والمعاصرين له في استخدامهم القياس العقلي والاجتهاد في استنباط الاحكام الدينية ، الامر الذي قد يؤدي الى اختلاف احكام الشريعة لاختلاف العقول في فهمنا وتاويلها . لذلك نادى بضرورة التمسك بظاهر الايات القرآنية التي يتفق عليها جميع المسلمين لوضوحها وبساطتها .

وبعد ذلك لاقت هذه الدعوة الظاهرية تاييدا من الفقيه الاندلسي « ابن حزم » المتوفى عام ٤٥٦ هجريا ، الذي قام بتنقيح وتطوير مذهب « داود بن خلف » في نفس اطار انكار القياس مع التمسك بظاهر الايات القرآنية والاحكام الدينية . وذلك كما اوضح تفصيليا في مجموعة من مؤلفاته مثل « إبطال القياس والراي والاستحسان والتقليد والتعليل » وكشف الالتباس مابين الظاهرية واصحاب القياس » ، حيث اكد على ضرورة الاخذ فقط بكل ماهو ظاهر وواضح من العقائد الدينية والمسائل الكلامية ، دون الغوص في بواطنها وتاويلاتها العقلية ، لضمان عدم انحراف المسلمين عن احكام القرآن والسنة ، والحد من تفرقهم في مذاهب تتطرف في تاويل الدين وتخرج عن مقصد الشريعة (للمزيد من التفاصيل ، انظر : احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ٣٦ ، وظهر الاسلام ج ٣ صص ٥٣ ـ ٥٥ ، وكذلك احمد عطية : القاموس الاسلامي ، مجلد ٢ ص ٧١ ، ومجلد ٤ ص ص ٥٩٩ ـ ٦٠١) .

(٩) يوجد اصطلاح لاتيني اخر لنفس الكلمة هو Phenomenism وقد ذهب « تيسلر » و « بالدوين » الى ان الكلمتين مترادفتان ولاتوجد فروق بينهما ، وانما المصطلح الاخير غير مستخدم في الالمانية والانجليزية ، حيث يستخدم بدلا منه المصطلح الاول (لالاند : نفس المرجع ص ٧٦٨) .

(١٠) يقول رودريك كيشولم « المشرف على اصدار كتاب » الواقعية وخلفية الفينومينولوجيا » والذي اعاد في هذا الكتاب نشر مقالة « هوسرل » عن « الفينومينولوجيا » في « دائرة المعارف البريطانية » ان الجملة الاخيرة في المقالة ، وخاصة كلمة Phenomenalists ليست مطابقة تماما للكلمة الواردة في الاصل المخطوط والمحفوظ في « ارشيف هوسرل » ، وانما يجب ان تحل محلها كلمة Phenomenologists حسب ماهو وارد في الاصل المخطوط . حيث ان « هوسرل » قصد تنبيه الفينومينولوجيين الى نبذ الانساق الفلسفية المغلقة ، ويؤكد « رودريك كيشولم » انه يدين في هذا التصويب للمعلومات التى قدمها له في هذا الشأن « فان بريدا » مدير الارشيف (الواقعية وخلفية الفينومينولوجيا ، هامش ص ١٢٨ .

(١١) ولد « ادموند هوسرل » يوم ٨ ابريل عام ١٨٥٩ في بلدة بروسنيتس بمنطقة مورافيا » احدى مقاطعات « تشيكوسلوفاكيا » ، وتوفى في « فريبورج » بألمانيا يوم ٢٧ ابريل عام ١٩٣٨ وهو في التاسعة والسبعين من عمره .

(١٢) انظر المراجع في نهاية البحث ، حيث يوجد عرض تاريخي شامل لمؤلفات « هوسرل » ومجموعة طبعة اعماله ، وكذلك عرض تفصيلي آخر لكل محتويات اعداد « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » .

(١٣) ذهب البعض الى ان مشاعر التدين اليهودي عند « هوسرل » كانت ضعيفة واهية ، رغم نزعته الصوفية المجردة التي تجلت عنده بوضوح في اخريات حياته . بل انه رفض العقيدة اليهودية بعد ذلك بطقوسها وشعائرها ، لعدم توافقها مع تكوينه العقلي واتجاهه الصوفي . وكان اكثر ميلا الى تعاليم المسيح الداعية الى الخلاص في العهد الجديد ، وذلك كما قال « اوستريشر » في كتابه « سبعة فلاسفة » يهود امام المسيح حتى ان بعض تلامذة هوسرل المقربين له ـ مثل رومان انجاردن وغيره ـ علموا منه قبل وفاته انه تحول من اليهودية الى المسيحية الكاثوليكية ومات بينما كانت الراهبة تقرا له الانجيل (حسن حنفي : فينومينولوجيا الدين عند هوسرل ، مجلة الفكر المعاصر ، يوليو ١٩٧٠) .

(١٤) منذ وفاة « هوسرل » وحتى قيام الحرب العالمية الثانية ، قامت مجموعة من تلامذة « هوسرل » بتوجيه واشراف « فان بريدا » بتهريب مخلفاته من المانيا الى بلجيكا ، خوفا من ان يحرقها النازي ، وامكن بالفعل تهريب مكتبته كاملة ، مع اصول محاضراته ومخطوطات مؤلفاته المكتوب بعضها بالاختزال ، وشتى متعلقاته الشخصية ورسائله الخاصة ، حيث تم تاسيس « ارشيف هوسرل » في مدينة « لوفان » . (للمزيد من التفاصيل عن تاسيس الارشيف وتصنيف محتوياته ومخطوطاته ، انظر الفقرة الخاصة بذلك في نهاية البحث ، القسم الخاص بمؤلفات ومخطوطات هوسرل ومراجع البحث) .

(١٥) انظر في هذا الفصل ، الموضوع رقم (١) عن « عصر هوسرل ومرحلة الدراسة » الفقرة (ب) .

(١٦) زاد بعض الباحثين على هذه المراحل الثلاث ، مرحلة واقعية رابعة اتضحت في اخريات حياة « هوسرل » خاصة في « التجربة والحكم » وفي الجزء الثاني من « افكار » ، حيث بدا يتجه الى الواقعية في تفسير بداهة الاشياء الطبيعية باعتبارها معطيات موضوعية اولية للشعور (انظر يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٢٦٠ وزكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ٢٦١) الا ان هذا التفسير يدخل في صميم المرحلة الفينومينولوجية الثالثة ، دون ان يمثل مرحلة رابعة جديدة تحول فيها ، « هوسرل » من الفينومينولوجيا المتعالية الى الواقعية . وسوف نتوسع في شرح هذا الرد على الراي السابق بشيء من التفصيل ، عندما ننتقد مثالية هوسرل « المتعالية » في الباب الاخير من البحث .

(١٧) اورد « مارفن فاربر » تلخيصا وافيا لفلسفة الحساب في تاسيس الفينومينولوجيا ، من ص ٢٥ الى ص ٦٠ ، وكذلك اورد « ويلش بعض النصوص منه في « فلسفة ادموند هوسرل » من ص ٥ الى ص ٩ .

(١٨) ترجم « فيندلاي » هذا الكتاب الى الانجليزية في جزءين عام ١٩٧٠ بالاضافة الى ان « مارفن فاربر » كان قد قام في عام ١٩٤٣ بدراسة موسعة لهذه الابحاث المنطقية مع الشرح والتحليل في كتابه « تاسيس الفينومينولوجيا » وذلك في ستة فصول من الثامن الى الثالث عشر .

(١٩) نسبة الى « يوهان فريدريش هربارت » (١٧٧٦ ـ ١٨٤١) وهو كانطي في اتجاهه الفلسفي ، وقد اشتهر بدراساته المتنوعة في علم النفس والتربية والمنطق . من اشهر كتبه المنطقية « نقاط اساسية في المنطق » عام ١٨٠٨ (داجوبرت : قاموس الفلسفة ص ١٢٥) .

(٢٠) انظر المناقشة التفصيلية لهذه القضية ، والتي كتبها « ليستر امبرى » بعنوان « ملاحظة عن (يكون) و (يجب) من المنظور الفينومينولوجي) في مجلة« الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » عدد يونيه ١٩٧٩ ص ٥٩٥ - ٥٩٧ . وكذلك ما اورده « يحيى هويدي » في كتابه « ما هو علم المنطق » ١٩٦٦ عند انتقاده للوضعية المنطقية في موضوع القضايا المعيارية والتقريرية من وجهة النظر الفينومينولوجية ص١٠ - ١٣ .

(٢١) اعترض « هوسرل » على بعض علماء النفس الذين اساؤا فهم نقده لعلم النفس التجريبي . ودافع عن موقفه قائلا ان هذا النقد لايعني الحط من قيمة علم النفس الحديث ، وانه لا يقصد بذلك رفضه او التقليل من شان منجزاته التجريبية وفوائده العلمية . وانما الهدف الحقيقي هو الارتقاء بعلم النفس الى مستوى ماهوي دقيق له طابع اكثر كلية ويقينا ، ويكون اعلى واشمل من دراسة تلك الوقائع الجزئية المادية ذات القوانين النسبية المتغيرة (مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب الافكار ص ٤٢) .

(٢٢) فيما يختص بالعلاقة بين منهج كل من الكتابين ، فقد ذكر « كانط » رايه عن ذلك في التمهيد الخاص بـ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، انظر الترجمة العربية لنازلي اسماعيل ومراجعة عبدالرحمن بدوي ص ص ٤٩ ، ٥١، ٥٢ .

(٢٣) هناك محاولات اخرى غير المحاولات السابقة ، ذكرها « هوسرل » في « ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا المتعالية » في القسم الثاني الخاص بتناقضات العصر الحديث فيما بين الموضوعية الفيزيقية والذاتية المتعالية » ، ومن امثلتها محاولات جاليليو » و « لوك » و « بركلي » و« هيوم » ، وهي في نظره اما متاثرة بالرياضة والطبيعة ، او انها لم تحقق الهدف المرجو منها كاملا .

(٢٤) رغم اعتراف « كينتين لاور » باهمية فكرة العلم الكلي عند « هوسرل » وانها المحور الاساسي لفلسفته ، الا انه لم يجعلها مدخلا لدراسة « هوسرل » في هذا الكتاب . وذلك على العكس من كتابه الاخر « فينومينولوجيا هوسرل ، بحث في تكوين القصدية » ، الذي بداه في المدخل بدراسة « الفلسفة كعلم دقيق » باعتبار ان هذه الفكرة هي التي تدور حولها مفاهيم القصدية والتحليل وبقية موضوعات الفينومينولوجيا ، ونحن هنا في دراستنا الحالية حاولنا ابراز هذه الفكرة بطريقة اكثر وضوحا ، حيث جعلنا العلم الكلي هو المدخل وكذلك هو المحور الاساسي لدراسة فلسفة « هوسرل » .

(٢٥) هذه المحاضرات الخمس كان « هوسرل » قد القاها على طلبته في « جامعة جوتنجن » علم ١٩٠٧ وجمعها بعد ذلك وراجعها تلميذه « فالتربييل » و « نشرها ن بريدا » لاول مرة ضمن مجموعة طبعة اعمال « هوسرل » (هوسرليانا) عام ١٩٥٨ . ثم ترجمها الى الانجليزية فيما بعد « الستون "» و « ناخنيكيان » ونشراها عام ١٩٦٣ في كتاب « مطالعات في فلسفة القرن العشرين » ص ٦٣٢ - ٦٧٧ .

(١٢٥) يتناثر استخدام هوسرل لهذا المصطلح المختصر في ثنايا كثير من اعماله ، مثل مقالة « الفينومينولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية ، و « تاملات ديكارتية » و « الفينومينولوجيا والانثروبولوجيا » وغيرها . وقد استخدمنا نحن هنا ايضاً نفس هذا المصطلح المختصر .

(٢٦) ظهرت بعض الترجمات العربية الاخرى لمصطلح « الرد » لكن لم ينتشر استخدامها لعدم دقتها ، وذلك مثل « الاقتضاب » و « الاختزال » فالاول يعنى اختصار المعنى في اللغة ، والثاني يعنى اختصار الكسور الاعتيادية في الحساب . وهذا ليس مقصد « هوسرل » تماما من هذه العملية ، وانما الاقرب الى مقصده مصطلح الرد حسب معناه المستخدم في القياس المنطقي ، حيث نقوم برد الاقيسة المنطقية المتعددة من الاشكال الثاني والثالث والرابع ، الى اصولها المتمثلة في الشكل الاول الذي هو اكملها واشملها . و « وهوسرل » يستهدف رد

الاشياء المادية الجزئية الى اصولها الماهوية الكلية التي تظهر في الشعور الحي ، وذلك بغض النظر عما هو جزئي عرضي متغير ، سعيا وراء الكلي الجوهرى الثابت .

(٢٧) استخدم البعض هذا المصطلح في اللغة العربية بعد ترجمته حرفيا ليصبح « ابيوكية » (زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ٣٥٠) لكن لم ينتشر استخدامه كثيرا : بينما ترجمة البعض الآخر بكلمة التقويس) ، (يحيىٰ هويدي دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٢٤٦) ورغم دقة هذه الترجمة وصحتها ، الا ان استخدامها لم ينتشر ايضا في اللغة العربية ، ويبدو ان السبب في هذا يرجع فقط الى غرابة الكلمة . وقام البعض الثالث باستخدام مقابل عربي آخر لهذا المصطلح هو « التعليق » او « تعليق الحكم » (نازلي اسماعيل : ترجمة « تاملات ديكارتية ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣١ ، وغيرها) وان كانت في المقدمة (ص ٣٠) قد ترجمته حرفياً « ابيوخيه » ، الا انها عادت الى استخدام مصطلح « التعليق » في صلب الترجمة وقد بدا استخدام هذا المصطلح الاخير ينتشر في اللغة العربية اكثر من المصطلحات السابقة ، وهو الذى اخذنا به ايضا ، لانه يحمل المعنى الذي اراده « هوسرل » تماما من وضع العالم بين قوسين ، حيث ان التعليق يعني الامتناع مؤقتا عن اصدار الاحكام ، ثم العودة الى اصدارها بعد فحص الماهيات . بينما كلمة « التوقف » فقط لا تحمل هذا المعنى في العودة . كما ان كلمة « التعليق » اكثر سهولة في الاستخدام لغويا كصفة او موصوف ، من المصطلح المركب من عدة كلمات مثل « وضع العالم بين قوسين » او « التوقف مؤقتا عن اصدار الاحكام » .

(٢٨) كان « هوسرل » قد ذكر مثالا توضيحيا للرد الفينومينولوجي وتعليق الحكم على « شجرة التفاح » في « افكار » (ص٢٥٨ ـ ٢٦٠) وهو الذي عرضناه من قبل في الفقرة الثانية الخاصة بالردود في الفصل الحالي . الا ان هناك غير ذلك امثلة توضيحية اخرى لهذه الردود ، وردت باستفاضة في كثير من الدرسات الاخرى ، التي جعلتها محورا لعرض فلسفة « هوسرل » ، مثل مقالة « رينتشارد شميت » عن « الرد الفينومينولوجي المتعالي عند هوسرل » في مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » ديسمبر ١٩٥٩ (ص٢٣٨ ـ ٢٤٥) وكذلك كتاب « الفكر والتجربة » تاليف « ايرازيم كوهاك » شيكاغو ١٩٧٨ (ص ٣٥ ـ ٤٦) وهو شرح وتحليل لكتاب « افكار » . اما بخصوص التطبيقات التفصيلية الموسعة للمنهج الفينومينولوجي في فلسفة « هوسرل » وخاصة من حيث التحليل الماهوى ، فان من امثلتها الشهيرة دراسته لنظرية المعنى ، التي خصص لها البحث الاول من « ابحاث منطقية » بعنوان « التعبير والمعنى » . وقد عرض « مارفن فاربر » هذه النظرية بالشرح والتحليل في تاسيس الفينومينولوجيا » ـ (الفصل الثامن ، ص ٢٢٢ ـ ٢٤٣) ، ويوجد لها تلخيص عربي دقيق وموجز بقلم الدكتور « محمود زيدان في كتابه » « مناهج البحث الفلسفي » (ص ٧٥ ـ ٧٨) .

(٢٩) لذلك يطلق البعض على هذا الرد الصورى في اللغة العربية اصطلاح « الرد الماهوي » نسبة الى الماهية التي تتمثل في الصور العقلية .

(٣٠) كان « هوسرل » قد القى هذه التاملات في عدة محاضرات في مدرج « ديكارت » بجامعة السوربون في باريس عام ١٩٢٩ تحت عنوان « تاملات ديكارتية » مدخل الى الفينومينولوجيا » ثم قام بعد ذلك بمراجعتها وتنقيحها بنفسه ، وقد ترجمها الى الفرنسيه بواسطة « جابرييل بفايفر » و « ايمانويل ليفيناس » حيث صدرت في باريس عام ١٩٣١ . اما النص الالماني الاصلي ، فقد صدر مطبوعا بعد ذلك ولاول مرة في هولندا عام ١٩٥٠ في المجلد الاول من مجموعة طبعة اعمال « هوسرل » باشراف « فان بريدا » ، ثم ظهرت بعدها الترجمة الانجليزية بقلم « دوريون كيرنز » في « هولندا ايضا عام ١٩٦٠ . وقد صدرت اول ترجمة عربية للتاملات في بيروت عام ١٩٥٨ بقلم « تيسير شيخ الارض » عنوانها « تاملات ديكارتية ، او المدخل الى الفينومينولوجيا » وللاسف الشديد كانت هذه الترجمة

في غاية السوء والغموض . لكن ظهرت بعدها ترجمة عربية اخرى في القاهرة عام ١٩٦٣ للدكتورة « نازلي اسماعيل » بعنوان « تاملات ديكارتية ، المدخل الى الظاهريات » وتعتبر اكثر دقة ووضوحا من الترجمة السابقة ، واقرب منها الى روح النص الاصلي ، رغم ان لنا عدة تحفظات على بعض الجوانب فيها .

(٣١) استخدم مصطلح « كان » اسما لمذهب فلسفي نادى به « هانز فايهينجر » (١٨٥٢ - ١٩٣٣) وهو من اتباع الكانطية الجديدة، وكان معاصرا لـ « هوسرل » في المانيا . وقد دون فلسفته في كتاب له مشهور صدر عام ١٩١١ « بعنوان فلسفة كان » The Philosoqhy of as if وخلاصة رايه انه من الضروري في مجال النظر العقلي والممارسة العملية صياغة تخيلات معينة Fictions تعتبر مبادىء اساسية لا غنى عنها للبحث في كل من العلم والفن والاخلاق على السواء . واننا لانمتلك الحقيقة نفسها ، وانما هي مجرد تمثل عقلي يساعدنا على الاداء الصحيح . وكل مانشاهده في الحياة من مظاهر واسباب وغيرها ليس الا تخيلات لكنها مفيدة ، والحقيقة بالنسبة لنا « كانها » حقيقة فقط تدفعنا للسعي وراءها (الي ، البرت : موجز في تاريخ الفلسفة ص ٢٥٤ - ٢٥٥) ويوجد تلخيص واف باللغة العربية لهذا الكتاب بقلم الدكتور احمد حمدي محمود ، ظهر في مجلة « تراث الانسانية » المحتجبة « بعنوان » فلسفة كان لفايهنجر » عدد (١) مجلد (٦) يناير ١٩٦٨ (ص ٣٨ - ٦٢) .

(٣٢) انظر هنا الباب الاول عن نشاة الفينومينولوجيا ، الفصل الاول « المؤثرات السابقة على هوسرل » الفقرة رقم (٥) الخاصة بـ « برنتانو ومانيونج » والتي تعرضنا فيها بالتفصيل لعلاقة « هوسرل » باستاذه ، مع بيان مظاهر اختلاف فكرة القصدية عنده عن خصائصها عند « برنتانو » .

(٣٣) فيما يتعلق بطريقة ترجمة واستخدام المصطلحات ، انظر هنا مقدمة البحث ، الموضوع رقم (٣) عن « الفنيات العامة في البحث ، الفقرة (ب) الخاصة بمشكلة ترجمة المصطلحات .

(٣٤) ينبغي ان نضع في الاعتبار هنا - مرة اخرى - الاعتراض الوجيه لـ « صمويل الكسندر » على خطا تشبيه العودة من العالم الطبيعي الى الذات الانسانية عند « كانط » وغيره بالثورة الكوبرنيكية ، لان هذه العودة في حقيقتها ردة الى الاتجاه البطليموسي المثالي الذاتي (انظر : يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص ١٠٦) .

(٣٥) هناك نقد ماركسي آخر للفينومينولوجيا « هوسرل » يعتبر اكثر عمقا ودقة من انتقادات الماركسيين السابقين ، وان كان يبدا مقدما بنفس احكامهم الذاتية المسبقة ، ويتمثل هذا النقد الجاد في الدراسة الموسعة التي كتبها المفكر الفيتنامي « تران - داك - ثاو » عن « الفينومينولوجيا والمادية الجدلية » عام ١٩٥١ الذي قرر في المقدمة ان هدفه هو اثبات ان الماركسية وحدها توصلت الى مختلف الحلول الصحيحة لكل المشكلات التي اثارها « هوسرل » في الفينومينولوجيا ، دون ان يتمكن من حسمها بطريقة مقنعة (ص٥ ، ٩ ، ١٨) .

(٣٦) انظر هنا الفصل الاول من الباب الاول : المؤثرات السابقة على « هوسرل » الموضوع رقم (٧) ما هو الجديد في الفينومينولوجيا عند « هوسرل » ؟ .

(٣٧) هناك بعض الدراسات التي تناقش مدى اهمية الانجازات التي حققتها الفينومينولوجيا في مجال تقدم العلوم الانسانية على الخصوص ، من امثلتها دراسة « صلاح قنصوة » الجادة « هل قدمت الفينومينولوجيا جديدا للعلوم الانسانية ؟ » المنشورة في « دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين » . وقد انتهى في اجابته على هذا التساؤل بالنفي التام . ونحن هنا لم نتعرض لهذه المشكلة في صورة منفردة ، وانما عالجناها ضمنيا عندما ناقشنا الجذور الاساسية لمدى علمية الفينومينولوجيا ، وانتهينا الى انها ليست علما وانما هي نسق فلسفي . ومن ثم فانها لم تقدم اى جديد يساعد على تطور العلوم عامة ، سواء كانت طبيعية او انسانية . وطالما ان

الفينومينولوجيا مجرد نظرية فلسفية تاملية في المعرفة ، ووجهة نظر مثالية في طبيعة اليقين ، لذلك فان تقييم انجازاتها يقتصر على نطاق الدراسات الفلسفية المذهبية فقط ، دون نطاق العلوم الطبيعية او الانسانية .

(٣٨) للمزيد من التوسع في مشكلة اللغة عند « هوسرل » ارجع الى المناقشة النقدية التى عرض فيها « كينتهن سميث » كتاب « سوزان كانينجهام » عن « اللغة والردود الفينومينولوجية عند ادموند هوسرل » في مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » ديسمبر ١٩٧٨ (ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨) .

(٣٩) سيكون اعتمادنا في هذا الاستعراض الموجز لاتجاهات الفينومينولوجيا بعد « هوسرل » على مجموعة محدودة من المراجع ، في مقدمتها الدراسة التي اخرجها « هربرت شبيجلبرج » في جزءين عام ١٩٧١ بعنوان « الحركة الفينومينولوجية ، مدخل تاريخي » . بالاضافة الى عدد آخر من المراجع المتنوعة والمقالات المتفرقة .

(٤٠) يعتبر « هربرت شبيجلبرج » (١٩٠٤ ـ) الوحيد من كل افراد هذه الجماعة وغيرها ، الذي كتب تاريخا شاملا ومفصلا للحركة الفينومينولوجية ، باعتباره شاهد عيان تتلمذ على بعض اقطابها مثل « هوسرل » و « بفاندر » وعاصر نشاتها وتطورها وتشعب انصارها في مدارس متعددة (انظر كتابه سالف الذكر عن الحركة الفينومينولوجية » الجزء الاول ص ١٩٤ ـ ١٩٥) .

(٤١) انظر بالتفصيل نص هذا الخطاب الذى بعث به « هايديجر » عام ١٩٦٢ الى الاب « وليام ريتشارد سان » والذي نشره الاخير كمقدمة لكتابه عن « هايديجر من الفينومينولوجيا الى الفكر » ص ٢٣ .

(٤٢) كان « هوسرل » قد سافر قبل ذلك الى « لندن » عام ١٩٢٢ بدعوة رسمية من جامعتها ، حيث القى اربع محاضرات بعنوان « المنهج الفينومينولوجي والفلسفة الفينومينولوجية » لكن لم يكن لها تاثير كبير في نشر فلسفته بين المفكرين البريطانيين ، عكس الحال مما حدث من اثار خصبة ترتبت على زيارته التالية الى « باريس » . ورغم انه تاسست في بريطانيا بعد ذلك وفي وقت قريب « الجمعية البريطانية للفينومينولوجيا » والتي شرعت مؤخرا في نشر دورية فلسفية باسم الجمعية ، يشرف عليها « وولف مايلز » وتصدر عن قسم الفلسفة بجامعة « مانشستر » ، الا ان التاثير الفينومينلوجي في الفكر البريطاني كان ومايزال ضعيفا جدا ومحدودا للغاية .

(٤٣) للمزيد من التفاصيل عن موقف « فاربر » من فينومينولوجيا « هوسرل » انظر مقدمة كتاب « الفينومينولوجيا والوجود الطبيعي ، مقالات في تكريم مارفن فاربر » تصدير « ديل ريب » المقدمة ص ص ١ ـ ١٨ .

(٤٤) هناك اتجاهات اخرى متعددة للفينومينولوجيا ، موجودة في انحاء متناثرة من العالم الغربي المعاصر ، لكنها اقل وضوحا وتاثيرا وانتشارا من الاتجاهات الثلاثة الرئيسية السابق ذكرها . من ابرز امثلتها الاتجاه الاسباني الذي حمل لواءه « اورتيجا اي جاسيت » ، والذي قام بدور ايجابي في نقد وتطوير فينومينولوجيا « هوسرل » . انظر في هذا الصدد مقالة « روبرت اوكونر » عن « اصلاح اورتيجا للفينومينولوجيا الهوسرلية » في مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » عدد سبتمبر ١٩٧٩ ص ٥٣ ـ ٦٣ . بالاضافة الى ما كتبه « شبيجلبرج » عن « جاسيت » وغيره من الفينومينولوجيين الجدد في « الحركة الفينومينولوجية » ج ٢ قسم ٤ .

(٤٥) صدرت هذه الترجمة الفرنسية للتاملات اولا عام ١٩٣١ قبل نشر الاصل الالماني ، الذي صدر بعد ذلك عام ١٩٥٠ في المجلد الاول من مجموعة طبعة اعمال « هوسرل » باشراف « فان بريدا » .

(٤٦) اكتفينا هنا باثبات ماتم نشره بعد وفاة « هوسرل » مباشرة من بعض الاعمال المتفرقة ، بواسطة الجهود الفردية لبعض تلامذته . لكن هناك اعمالا اخرى عديدة نشرت بعد ذلك ولاول مرة بتحقيق منهجي منظم ، ضمن مجموعة طبعة اعمال « هوسرل » تحت اشراف « فان بريدا » والمعروفة باسم « هوسرليانا » . ومن امثلة هذه

الاعمال « تاملات ديكارتية » الاصل الالماني ، وكذلك « فكرة الفينومينولوجيا » وغيرهما من اعمال محققة ، سوف نذكرها كلها في الفقرة التالية اعلاه .

(٤٧) قامت محاولة ناجحة بعد ذلك لاعادة اصدار هذا الكتاب السنوى في ثوب جديد في الولايات المتحدة الامريكية ، وذلك بواسطة « مارفن فاربر » استاذ الفلسفة بجامعة نيويورك في « بوفالو » ، الذي اسس في وقت مبكر « الجمعية الفينومينولوجيا الدولية » ، ثم تولى اصدار مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » Philosophy and Phenomenological Research منذ سبتمبر عام ١٩٤٠ ، وما زالت تصدر تباعا حتى اليوم ، بمعدل اربعة اعداد سنويا ، ويساهم في تحريرها نخبة من اعلام الفينومينولوجيا المعاصرين في امريكا واوربا ، مثل دوريون كيرنز » و « ارون جورفيتش » و « موريس ناتالسون » وكذلك « فالتريبميل » و «لودفيج لاند جريبه » و « ايمانويل ليفيناس » وغيرهم .

وقد توالى بعد ذلك ـ وفي امريكا بالذات ـ ظهور مجموعة من المجلات المتخصصة في الفينومينولوجيا مثل « مجلة علم النفس الفينومينولوجي » باشراف « اميديوجيورجي » وايضا « البحث في الفينومينولوجيا » باشراف « جون سالليلز » .

(٤٨) للمزيد من التفاصيل المتعلقة بكيفية تاسيس وتنظيم ارشيف « هوسرل » في « لوفان » « ببلجيكا » ولمعرفة للجهود التي بذلت في هذا الشان ، يمكن الرجوع الى ملكتبه « هرمان ليوفان بريدا » حول هذا الموضوع ، مثل :

(ا) « ملحوظة حول ارشيف هوسرل » وهي محاضرة القيت بالفرنسية على اعضاء المؤتمر الدولي الاول للفينومينولوجيا الذي عقد في مدينة « بروكسل » في ابريلغ عام ١٩٥١ ، ولذلك اثناء قيام الاعضاء بزيارة ارشيف هوسرل في لوفان ضمن برنامج المؤتمر . وقد نشرت هذه المحاضرة مع بقية محاضرات المؤتمر في كتاب « المشكلات الراهنة للفينومينولوجيا » تصدير فان بريدا (ص ١٥٥ ـ ١٥٩) باريس ١٩٥١ .

(ب) « بانقاذ تراث هوسرل وتاسيس ارشيف هوسرل بحث كبير بالالمانية ، قدم الى « المؤتمر الدولي الثاني للفينومينولجيا » الذي عقد في مدينة « كريفليد » في نوفمبر عام ١٩٥٦ وقد نشر مع ترجمته بالفرنسية ومعه كذلك بعض الابحاث الاخرى للمؤتمر في كتاب « هوسرل والفكر الحديث » (ص ١ ـ ٤٢) وهو الكتاب رقم (٢) في مجموعة « فينومينولوجيا » تصدير فان بريدا وتامينيوكس ، لاهاي ٥٩ .

(ج) « جوهر واهمية ارشيف هوسرل حديث القاه « فان بريدا » بالالمانية في مهرجان « هوسرل » بجامعة فريبورج في ٣ يوليو ١٩٥٩ ، ثم نشر مع مجموعة ابحاث اخرى في كتاب « ادموند هوسرل ١٨٥٩ ـ ١٩٥٩ ابحاث تذكارية بمناسبة العيد المئوي لميلاد الفيلسوف » (ص ١١٦ ـ ١٢٢) وهو الكتاب رقم (٤) في مجموعة « فينومينولوجيا » تصدير فان بريدا وتامينيوكس ، لاهاي ١٩٥٩ .

(د) « ارشيف هوسرل في لوفان » مقالة لـ « فان بريدا » من الفرنسية الى الانجليزية بواسطة « جاكلين ليزيير » بجامعة بوفالو في الولايات المتحدة الاميركية ، ونشرت في مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » وكانت قد وصلت الى كاتب هذه السطور في القاهرة ، رسالة خاصة من المدير الجديد لارشيف « هوسرل » ومعها صورة فوتوغرافية لصفحات هذه المقالة المقتطعة من المجلة ، دون ان يظهر فيها تاريخ النشر . وهذه المقالة عبارة عن ترجمة لمحاضرة « فان بريد » السابق ذكرها هنا في الفقرة (ا) لكن بعد توسيعها وتزويدها بمعلومات اخرى جديدة ومفصلة .

(هـ) في نهاية المقالة المترجمة سالفة الذكر ، قرر « فان بريدا » انه ينوي اصدار كتيب بعنون « ارشيف هوسرل في

لوفان ، كيف تاسس وما وضعه الراهن ؟ بحيث يتضمن شتى التفاصيل الخاصة بتاسيس الارشيف ، مع وصف شامل لكل ما يحويه من مخطوطات وغيرها ليستفيد منها الباحثون في تراث « هوسرل ، لكن هذا الكتيب لم يصدر حتى الآن .

(٤٩) لمعرفة بعض المعلومات عن « فان بريدا » انظر المقال الموجز الذي يؤبنه فيه « لودفيج لاند جريبه » والمنشور في مجلة « الفلسفة والبحث الفينومينولوجي » مارس ١٩٧٥ بعنون « الاستاذ فان بريدا » ص ٤٤١ ـ ٤٤٢ .

(٥٠) نامل من كبار الاساتذة المسؤولين عن الفلسفة في الجامعات العربية ممن يهتمون بالفلسفة المعاصرة عامة والفينومينولوجيا خاصة ، ان يقوموا بمحاولة لتاسيس فرع لارشيف « هوسرل » في العالم العربي ، وذلك على غرار الفروع السابقة للارشيف في امريكا والمانيا ، يضم صوراً فوتوغرافية للمجموعة الكاملة من مخطوطات « هوسرل » ومجموعة من طبعة اعمال « هوسرل » ، وكذلك مجموعة منشورات « فينومينولوجيا » ، بالاضافة الى كل ما يقوم ارشيف « لوفان» بنشره من دراسات وبحوث عن الفينومينولوجيا .

(٥١) وصلت الى كاتب هذا البحث مؤخراً ، رسالة خاصة من « صامويل ايجسيلنج » المدير الجديد حالياً لـ « ارشيف هوسرل » ، ذكر فيها ان هناك قسماً صغيراً عن الارشيف ينشر مرة كل عام ـ ولكن باللغة الهولاندية ـ ضمن محتويات احدى الدوريات الفلسفية الهولاندية المحلية . وقرر ان هذا القسم لا يقدم سوى معلومات عامة وبسيطة للتعريف بالارشيف ، دون ان يكون بالشكل العميق المقترح هنا .

(٥٢) هذه اشهر واقدم ترجمة انجليزية للكتاب ، وترجع اهميتها الى المقدمة المستفيضة الى كتبها « هوسرل » خصيصا لها . لكن ظهرت مؤخرا في عام ١٩٨٢ ترجمة انجليزية اخرى لنفس الكتاب ، قام بها « ف . كيرستن » وصدرت لدى الناشر الهولندي « مارتينوس نيجهوف » .

وقد اثبتنا في هذه القائمة اهم الترجمات الانجليزية والفرنسية لبعض اعمال « هوسرل » والتي افادتنا كثيرا في فهم فكره ، خاصة مقدماتها المستفيضة وتعليقاتها المتعددة وشروحها الداخلية .

مؤلفات ومخطوطات « هوسرل »
ومراجع البحث

اولاً :مؤلفات « هوسرل » المنشورة .

ثانياً : مخطوطات ارشيف « هوسرل » في « لوفان » .

ثالثاً : مراجع عن « هوسرل » والفينومينولوجيا .

اولاً : مؤلفات « هوسرل » المنشورة

المؤلفات المنشورة حسب تاريخ صدور طبعتها الاولى

1. (Beitrage Zur Variationsrechnung) Ph. D. Dissertation, Wien,1882.

2. (Ueber Den Begriff der Zahl) (Habilitationss — chrift); Halle; F. Beyer; 1887.

3. (Philosophie der Arithmeti) :

— (Psychologische und logische Untersuchungen) Hall; Pfeffer; 1891.

— (Folgerungskalkul Une Inhaltslogik) Vier'feljahrsschrift Fur Wissenschaftiche Philosophie; Xv (1891); 168 —89 .

— A. Voigt;s Elementare Logik und meine Darlegungen Zur Logik der Logischen calculs) Vierteljahrsschrift fur Wissenschaftiche Philosophie; XVII (1891) II — 120; 508 — II .

4 . (Psychologische Studien zur elementaren Logik) Philosophische Monatshefte; xxx (1894); 159 — 91 .

5 . (Bericht uber deutsche Schriften zur logik aus dem Jahre 1894) Archiv fur systematische Philosophie; 111 (1897); 216 —94 .

6 . (Logische untersuhungen) :

Vol .1: (Prolegomena zur reinen Logik) Halle; 1900 .

Vol .2 : (Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis) Hall; 1901 .

7 . (Bericht uber deutsche Schriften zur Logik 1805 — 1898) Archiv fur systematische Philosophie; Tx (1903) ; 113 — 32; 237 — 59; 303 — 408; 523 — 43 .

8 . (Bericht uber deutsche schriften zur logik 1895 — 1899) Archiv fur systematische Philosophie; X (1904); 101 — 25 .

9 . (Philosophie als strenge Wissenschaft) Logos; 1 (1910); 289 — 341 .

10 . (Ideen zu einer reinen Phanaminologie und Phanomemenologischen Philo-

sophie) Part 1 ; Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung; Halle; 1913. English translation; W. R. Boyce Gibson; entitled (Ideas) New York; 1931. Original preface By husserl .

11 . (A . Reinach. Ein Nachruf) Kantstudien; XXII! (1919); 147 — 49 .

12 . (Erneurung. thr Problem und ihre Methode) Japanische Zeitschrift Kaizo; (1922); PP. 84 — 92: Japanese translation; 1923.

13 . (Idee einer Phlosophischen Kultur) Japanisch — Deutsche Zeitschrift Fur Wissenschaft und Teknik; (1923); PP. 1; 45 — 51.

14. (phenomenology) article in Encyclopaedia Britannica; (1927) 14th edition; Vol. XvII; 699 — 702 .

15. (Vorlesungen zur phanonmenologie des inneren Zeitbewusstsein) edited by Martin Heidegger; Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung; Ix (1928); 367 — 496 .

16 . (Formale und transzendentale Logik) Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische For schug; X (1929); Xi — 298 .

17 . (Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen phanomenologie) Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische forschung; Xt (1930); 549 — 70.

18 . Meditations cartesiennes. Introduction a la Phenomenologie) Paris; A. Colin; 1931. Trad. Par Gabrielle Pfeiffer et em. Levinas.[45]

19. (Briet an den vIII; internationalen Kongress fur Philosophie in Prag) proceedings of the Einghth International Congress of Philosophy; Prague; 1936.

20. (Die Krisis der europanischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie) Part 1; Philosophia; Belgrad; Vol. 1; (1936) 77 — 176.

Posthumous publication[46]:

21. (Erfahrung und urteil. Untersuchungen zur Genealogie der logik) Edited by Ludwig Landgrebe. Prague; Academia — Verlag. 1939.

22. (Die Frage nach dem ursprung der Geomerie als intentional — historisces Problem) revue inter — nationale de Philosophie; January; 1939 .
23. (Grundlegende Untersuchungen zum Phanomenologischen Ursprung der Raumlichkeit; der Natur) Pailosophical Essays in Memory of Edmund Husserl; harvard University Press; 1940.
24 . (Notizen zur Raumkonstitution) Philosophy and Phenomenological Research; Vols. I and II; September and December; 1940. With a preface by Alfred Schutz.

٢ ـ مجموعة طبعة اعمال « هوسرل » باشراف « فان بريدا »

« هوسرليانا » هو اسم الطبعة الكاملة لمجموعة اعمال ادموند « هوسرل » التي تصدر تحت اشراف « فان بريدا » بالتعاون بين ارشيف هوسرل في جامعة « كيلن » بالمانيا وارشيف هوسرل في « لوفان » ببلجيكا ، والتي يتولى طبع ونشر اجزائها تباعاً باللغة الالمانية النـاشر الهولندي « مارتيلوس نيجهوف » في مدينة « دين هاج » بهولندا . وقد اعيد طبع بعض اجزاء هذه المجموعة في سنوات متفرقة ،ويبلغ عدد الاجزاء المنشور التي اشرف على تحقيقها ونشرها « فان بريدا » سبعة عشر جزءاً ، حيث توفي بعد ذلك في « لوفان » عـام ١٩٧٤ ، ثم يتولى القائمون على الارشيف بعده تحقيق ونشر بقية اعمال « هوسرل » في نفس المجموعة .

وفيما يلي الاجزاء التي نشرت في هذه المجموعة مذكورة وفق ترتيب صدورها وحسب تسلسل الرقم الثابت لكل جزء . اما تاريخ النشر فانه يتغير باعادة طبع اي جزء منها على حدة :

Band 1. : (Cartesianische Neditationen und pariser Vortage). Herausgeben und eingeitet Von S. strasser. 1950; xxxl, 249 S.
Band 11. : (Die Idee der phanomenologie, Funf Vorlesungen). Herausgegeben Und einge — leitet Von W. Biemel. 1950. xl, 93 S.
Band 111. : (Ideen zu einer reinen Phanomenologie Und Phanomenologischen Philosophie.
Erstes Buch : Allgemeine Einfurung in die reine Phanomenologie). Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusatze des Verfassers erweiterte Auflage. Hrsg. Von W. Bliemel. 1950. xv, 476 S.

Band IV. : (Id. Zweites Buch : Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution) .

Herausgegeben von Marly Biemel . 1952 .

XX, 426 S.

Band V. : (Id. Drittes Buch : Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenscschaften) .

Herausgebeben Von Marly Biemely Biemel. 1953.

VI, 165 S.Band VI. : (Die krisis der europaischen Wissensch — aften und die transzendentale Phanomenologische Philosphilosophie) . Herausgegeben von W. Biemel. 1955. XXII, 557 S.

Band VII. : (Erste Philosophie) (1923/24) . (Erster teil : Kritische Ideengeschte).

Herausgegeben von Rudolf Boehm. 1956.

XXXIIV, 466 S

Band V111. : (Erste Philosophie) (1923/24) . (Zweiter Teil:

Theorie der Phanologischen Reduktion). Herausgeben Von Rudolf Boehm . 1959.

XIIII, 592 S.

Band Ix. : (Phanomenologische Psychologie. Vorle sungen sommerseter 1925).

Herausgeg — eben von walter Biemel. 2. Aufl. 1962.

XXVIII, 650 S.

Band X. : (Zur Phanomenologie des innern Zeit — bewusstseins (1893—1917).

Herausgegeben von rudolf Boehm. 1966. XLIII, 483 S.

Band XI. : (Analyse zur passiven synthesis. Aus vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918 — 1926). Herausgegeben von Margot Fleischer. 1966. XXIV, 531 S.

Band XII. : (Philosophié der Arithetik). Mit erganzenden Textent (1890 — 1901) .

Herausgegeben Von Lothar Eley. 1970.

XXIX, 585 S.

Band XIII. : (Zur Phanomenologie der Inersubjektivitat). Texte aus dem Nachlass.

Erster Teil. 19051920. Herausgegeben ben von Iso kern. 1973. LXX, 741 P.

Band Xiv. : (Zur Phanomenologie der Intersujek tivital). Texte aus dem Nachlass.

Zweiter Teil. 1921 — 1928. Herausgegeben von iso kern. 1973. xxxv, 624 S.

Band Xv. : (Zur Phanomenologie der Intersubjk tivitat). texte aus dem Nachlass.

Dritter Teil. 1929 — 1935. Herausgegeben von Iso Kern. 1973. lxx, 741 P.

Band Xvi. : (Ding und Raum. Vorlesungen 1907).

Herausgegeben Von Ulrich Claesges.

1973. XXVIII, 432 S.

Band Xvll. : (Formale Und transzendentale Longik.

Versuch einer Kritik der logischen Vernunft), Herausgeben von paul Janssen. 1974.

XIV, 512 S.

Band XvIII: (Logische Untersuhungen) Band 1.

Prolegomena zur reinen Logik. Hera— Usgegeben von Elmar Holenstein. 1975.

Xiv, 288 S.

Band XIX. : (Studien zur Arithmetik Und Geometrie).

Text aus dem Nachlass (1886 — 1901)

Herausgegeben Von I. Strohmeyer. 1982. XII, 210 S.

Band XX. : (Aufsatze und Rezensionen 1890 — 1910)

Herausgegeb Von B. rang. 1979. VII, 485 S.

Band XXI. : (Phantasie, Bildbewusstein, Erinnerng. Zur Phanomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen). Text aus dem Nachlass (1898 — 1925)

Herausgegeben Von E.

Marbach. 1980. XXXII, 724 S.

٣ ـ محتويات اعداد « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي »

قام « هوسرل » بالاشراف على اصدار دورية فلسفية سنوية تضم بين دفتيها بعض انتاجه ، الى جانب ابحاث اتباعه وتلامذته وغيرهم من المشتغلين في حقل الفلسفة عامة والفينومينولوجيا خاصة . واطلق على هذه الدورية اسم « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي (Jahrbuch Fur Philosophie Und Phanomenologische Forshung)

استهدف « هوسرل » من اشرافه على اصدار هذه الدورية ان يعطي الفرصة لاتباعه كي يوسعوا من دائرة الاهتمام بالبحث الفينومينولوجي ، وينشروا الافكار الجديدة على اوسع نطاق ممكن ، تمهيداً لان تثمر تلك البذور في المستقبل وتساعد على ازدهار الفينومينولوجيا وانتشارها . وقد تحقق بالفعل الكثير من اهداف « هوسرل » واصبح العديد من تلامذته ـ الذين ساهموا في تحرير هذا الكتاب السنوي ـ من مشاهير الفينومينولوجيا حالياً ، كما اصبحت محتويات اعداد الكتاب السنوي مرآة صادقة لبيئة « هوسرل » الفكرية من جهة ، ومؤشراً يوضح تطور الفينومينولوجيا من جهة اخرى .

وقد عاون « هوسرل » في تحرير واصدار « الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي » اربعة من تلامذته هم :

١ ـ أ . جايجر (ميونخ) .

٢ ـ أ . بفاندر (ميونخ) .

٣ ـ أ . رايناخ (جوتنجن) .

٤ ـ أ .شيلر (برلين) .

وكانت اعداد هذا الكتاب السنوي تصدر في بلدة « هالي » بالمانيا لدى الناشر « ماكس نيماير » الذي كان في نفس الوقت صديقاً حميماً لـ « هوسرل » . وقد صدر الجزء الاول عام ١٩١٣ ، ثم توالى صدور بقية الاجزاء بعد ذلك في غير انتظام زمني حتى اكتملت احد عشر جزءاً ، صدر آخرها عام ١٩٣٠ .

وفيما يلي عرض لمحتويات هذه الاجزاء[٤٧] :

Vol. 1 (1913) :

E. Husserl, (Ideen, (I; A. Pfander, (Zur Psychologie der Gesinnungen), I; M. Geiger, (Beitrage Zur Phanomenologie des asthetischen Genusses); M. Scheler, (Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik. I; A. Reinach, (Die appriorischen Grundlagen des burger Lichen Reches).

Vol. II (1916) Linke, (Phanomenologie und Experiment der Frage der Bewegungsauf fassung); M.

Scheler, (Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik,) II.

Vol. III (1916):

A. Pfander, (Zur Psychologie der gesinnungen)

D. V. Hildebrand, (Die Idee der Sittlichen Handlung); H. Ritzel, (Ueber analytische Urtele); H. Conrad — Martius, (Zur ontologie U. Erscheinnungslehre der realen Aussenwelt).

Vol. Iv (1921) :

M. Geiger, (Fragment uber den Begriff des Unbewussten und die psychische Realitat) ; A. Pfander, (Logik); J. Hering, (Bemerk — ungen uber die wessn, die Wessnheit und die Idee), R. Ingarden, (Ueber die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnis — theorie).

Vol. V (1922) :

. E. stein, (Beitrage zur Philosophischen Begrundung der psychologie und der Geistes wissenschaften) R. Ingarden, (Intuition und Intellekt bei H. Bergson) A. Koyre, (Bemerkungen zu den zenonischen Paradozen).

Vol. VI (1923) :

G. Walther, (Zur ontologie der sozialen Gemeinschaften); H. Conrad — Martius, (Re — alontologie) Fritz London, (Ueber die Bedingungen der Moglichkeit einer deduk — tiven theorie) O. Becker, (Beitrage Zur Phanomenologischen Begrun-

dung der Geometrie und ihrer Physikalischen Anwendungen); H. Lipps, (Die Paradoxien der Mengenlehre).

Vol. VII(1925) E. Stein., (U(Eiee untersuchung uber den Stat);

R. Ingarden, (Essentiale Fragen Ein Beit— rage zu dem wesensproblem). D. Mahke, (Leibnizens Synthese Von Universalmathematik Und individualmetaphysik); A. Metzger, (Der Gegenstand der Erkenntnis, Studien zur Phanomenologie des Gegenstandes) Part I.

Vol. VIII (1927):

M. Heidegger,(Sein und zeit,) Part I; O.

Becker, (Mathematische Existenz.)

Vol. IX (1928) Fritz Kaufmann, Die Philosophie des Grafen P. Yorck von Wurtenburg; L.

Landgrebe, W. Diltheys Theorie der Geistewissenschaften; E. husserl, Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeithewusstseins (Ed. by M. Heidegger).

Vol. X (1929)

E. Husserl, Formale und Transzendentale Logik; C. V. Salmon, The Central Problem of David hume's Philosophy; Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstge gewidmet.

Erganzungsband zum Jahrbuch fur Philosphie und phanomenologische Forchung, 1929; H.

Amann, Sum deutschen Impersonle; o.

Becker, Von der Hunstlers; L. Claus, Das Verstechen des sprachichen Kunstwerks; M. Heidegger, Vom EWesen des Grundes; G.

Husserl, Recht und Welt; R. Ingarden, Bemerkungen zum Idealismus— Realismus; Fritz kaufmann, Die Bedeutung der kunslerischen Stimmung; A. Doyre, Die Gotteslehre J. Bomes; H. Lipps, Das Urteil Fr. Neumann, Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum; E. Stein, Husserls Phanomenologie und die Philo-

sophie des heil. Thomas v. Aquino; h. Conrad— Martius, Farben. Ein kapitel aus der Realontologie.

Vol. XI (1930)

H. Spiegelberg, Ueber das Wesen der Idee;

E. Fink, Vergenwartigung und Bild; H.

Morchen, Die Einbildungskraft bei kant;

O. Becke, Zur Logik der modalitaten; E. Husserl, Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen phanomenologie und phanomenologischen Philosophie.

ثانياً : مخطوطات « ارشيف هوسرل » في « لوفان »

١ ـ تاسيس « أرشيف هوسرل » في « لوفان » ببلجيكا

(أ) بعد وفاة « إدموند هوسرل » في ٢٧ أبريل عام ١٩٣٨ بفترة قصيرة، وبالضبط في شهر نوفمبر من نفس العام ، تم تأسيس « ارشيف هوسرل » في « لوفان » ، الذي أصبح منذ عام ١٩٤٠ تابعاً لـ« المعهد العالي للفلسفة » بجامعة لوفان في بلجيكا . وقد تم ذلك بفضل جهود مجموعة من تلامذة « هوسرل » المخلصين ، كان في مقدمتهم « هرمان ليوفان بريدا » الذي ساهم بأعمال مشهودة في تأسيس الارشيف ، ثم تولى رئاسته منذ ذلك التاريخ وحتى وفاته في ٣ مارس عام ١٩٧٤[٤٨] .

(ب) امضى « هوسرل » فترة كبيرة من اواخر حياته في المانيا الهتلرية، وعاصر تأسيس النازية ، كان « هوسرل » يهودياً ، لكنه لم يتعصب اطلاقاً لدينه، ولم يتحيز أبداً لعقيدته، وانما كان يسير في حياته من المنطلق الفلسفي دون المنطلق الديني ، كما كان يخضع في كل مظاهر تفكيره لانماط السلوك الالماني الذي نشأ في ظله، والذي انعكست آثاره المثالية والشمولية في فلسفته وافكاره واعماله ، وفي شتى محاضراته طوال اشتغاله في الجامعة .

وعندما ازداد طغيان النازيين ، لم يجدوا في حياة « هوسرل » مايستوجب اعتقاله او

طرده من الجامعة ، ومن ثم عمدوا الى اضطهاده وتحقيره ، ومحاربة أفكاره واستعداء الرأي العام ضد فلسفته ، وظلوا يسببون له المضايقات في الجامعة حتى اضطر مرغماً الى التنازل عن كرسي الاستاذية في الجامعة لتلميذه « هايديجر » ، لكي يأمن شر هذا الاضطهاد . وكان يصاحبه طوال هذه الفترة الاخيرة من حياته المضطربة مجموعة من تلامذته مثل « فان بريدا » و « اديث شتاين » و « لاند جريبه » و « يوجين فينك » .

وقد اضطر « هوسرل » في ظل هذه الظروف ان يخفي كثيراً من آرائه ويحد من نشر فلسفته، خوفاً من ازدياد اضطهاد النازي . ولذلك كان يعمد الى تدوين بعض اعماله بطريقة الاختزال ، وكان يساعده في هذا الشأن بعض تلامذته المقربين اليه ، الذين شرعوا في نقل هذا الانتاج سراً من المانيا وتهريبه تدريجياً الى بلجيكا في الفترة الاخيرة من حياة « هوسرل » وقد تزعم « فان بريدا » حملة نقل وتهريب هذه المخطوطات وغيرها بمساعدة بقية تلامذة وزوجة « هوسرل » ، حيث استقرت كلها في بلدة لوفان » ببلجيكا ، وكانت تتضمن كافة مخطوطات « هوسرل » وكل متعلقاته الشخصية ورسائله المتبادلة مع الآخرين ، وكذلك مكتبته الخاصة .

(ج) وبعد ذلك تم اعلان تأسيس ارشيف « هوسرل » في « لوفان » في شهر نوفمبر عام ١٩٣٨ ، اي بعد وفاة « هوسرل » ببضع شهور . وبعد ان برزت اهمية هذا الارشيف ، وبدأت تظهر القيمة الحقيقية لفلسفة « هوسرل » اصبح الارشيف يتبع رسمياً المعهد العالي للفلسفة بجامعة « لوفان » في بلجيكا ، وذلك منذ عام ١٩٤٠ وقد تولى ادارة الأرشيف منذ تأسيسه « فان بريدا » بمعاونة مجموعة من تلامذة « هوسرل » الذين صاحبوه في اخريات حياته ، والذين ساعدوا في نقل تراثه حيث قاموا بعد ذلك بتصنيف محتويات الارشيف ودراسة مخطوطات « هوسرل » واعادة نشر مؤلفاته بطريقة منهجية منظمة .

ظل « فان بريدا » يعمل مديراً للأرشيف منذ تأسيسه حتى توفي في ٣ مارس عام ١٩٧٤، اي انه امضى في ادارته ما يقرب من خمسة وثلاثين عاماً ، ساهم فيها بالكثير من جهده لكي تزدهر الفينومينولوجيا ويتسع نطاق فلسفة « هوسرل » ويزداد تأثيرها في الفلسفة المعاصرة[٤٩] وقد تولى ادارة الأرشيف بعد ذلك « صامويل ايجسلينج » Prof. S. Ijsseling استاذ الفلسفة بجامعة « لوفان » مقتفياً نفس خطوات وأسلوب « فان بريدا » في برنامج عمل الأرشيف كما ظل الأرشيف في نفس المكان والعنوان في « لوفان » وهو :

ARCHIVES- HUSSERL A LOUVAIN

2, PLACE CARDINAL MERCIER, LOUVAIN, BELGIQUE.

٢ ـ محتويات الأرشيف وتصنيف مخطوطاته

(أ) توجد في الأرشيف حوالي خمسة وأربعين الف (٤٥,٠٠٠) صفحة مخطوطة من تراث « هوسرل » بعضها مكتوب بالاختزال، وبعضها الآخر مزود بتعليقات واشارات متعددة من « هوسرل » نفسه، وهي تتضمن الاوصول المخطوطة لكثير من كتبه ومحاضراته ومقالاته، بالاضافة الى العديد من الدراسات المتنوعة ـ التي لم ينشر بعضها حتى الآن ـ وذلك في شتى مجالات الفلسفة وعلم النفس والفينومينولوجيا . وقد قام اثنان من تلاميذ « هوسرل » هما « يوجين فينك » و « لودفيج لاند جريبه » بتصنيف كل هذه المخطوطات في أقسام محددة ذات عناوين رئيسية وفرعية منظمة .

(ب) ويضم الأرشيف ايضاً مكتبة « هوسرل » الخاصة بـه ، حيث انه كـان دائم التعليق على كتابة هوامش الكتب التي يقرؤها ويحتفظ بها في مكتبته، وقد عهدت ادارة الأرشيف الى « ناوليرتس » ـ وهو احد المتخصصين في المكتبات ـ بفهرسة محتويات مكتبة « هوسرل » بطريقة منظمة ، فانتهى الى وضع حوالي (٧٥٠٠) بطاقة تتضمن بيانات تفصيلية عن كل كتاب في المكتبة ، بالاضافة الى حوالي (٨٠٠) بطاقة أخرى تشتمل على كل ما ورد ذكره في الكتب عن فلسفة « هوسرل » .

(ج) وتوجد في الارشيف ايضاً مجموعة كبيرة من الخطابات التي كان « هوسرل » يبعث بها الى الآخرين ، وكذلك الخطابات التي كانت تصله من غيره . وهي كلها تتضمن في ثناياها الكثير من أفكار وحياة « هوسرل » .

وفي محاولة من القائمين على « أرشيف هوسرل » من اجل التيسير على الباحثين في تراث « هوسرل » خاصة ، ومن اجل توسيع ونشر مجال الدراسـات الفينومينـولجية عـامة ، تم الاتفاق بين « أرشيف هوسرل » في « لوفان » ومجموعة من الجامعات في الولايات المتحـدة والمانيا ، على إنشاء فروع لهذا الأرشيف بها ، وتزويدها بنسخ مصورة وكاملة لكل مخطوطات الأرشيف الاصلي ، وسلاسل مطبوعاته وشتى منشوراته . وهذه الفروع موجودة في جامعة « بوفـالو » بـالولايـات المتحـدة الاميـركيـة وجـامعـات « كـولونيـا » و « فـريبـورج » و « شتراسبورج » بألمانيا(٥٠) .

(د) وبخصوص مخطوطات « هوسرل » نفسها، فقد قـام المسؤولون عن تـأسيس الأرشيف وادارته بمحاولة تيسير استخدامها والانتفاع بها بالنسبة لكل الباحثين، وذلك عن طريق تصنيف محتوياتها في مجموعات من البطاقات المتنوعة . المجموعة الأولى تحمل كـافة

التواريخ والموضوعات الواردة في المخطوطات . والمجموعة الثانية تتضمن وصفاً تفصيلياً شاملاً لكل محتويات المخطوطات . وتشتمل المجموعة الثالثة من البطاقات على عناوين الموضوعات الرئيسية والفرعية التي وضعها « هوسرل » بنفسه في المخطوطات . اما المجموعة الرابعة من هذه البطاقات فانها تجمع البيانات الشاملة عن أسماء كل المؤلفين الذين ورد ذكرهم في مخطوطات « هوسرل » بالاضافة الى مجموعة اخرى من الملفات التفصيلية المفهرسة لكافة محتويات المخطوطات التي ما زالت مدونة بالاختزال ، ولم يتم بعد نقلها الى الالمانية ونشرها .

(هـ) وفيما يلي عرض للعناوين التي صنفت وفقاً لها شتى محتويات « أرشيف هوسرل » في « لوفان » علماً بأن الرقم الذي بين قوسين يشير الى عدد المخطوطات التي تحتويها كل مجموعة ، وكل مخطوطة منها تشتمل على عشرات او مئات الصفحات :

A . Mundane Phanomenologie :

I— Logik und Formale Ontologie (41)

II — Formale Ethik, Rechtsphilosophie (1)

III. Ontologie (Eidetik und ihre Methodologie) (13).

IV. Wissenschaftstheorie (22).

V. Intentionale Anthropologie (Person und Umwelt) (26).

VI. Psychologie (Lehre von der Intentionalitat) (36).

VII. Theorie der Weltapperzeption (31).

B. Die Reduktion :

I. Wage zur Reduktion (38).

II. Die Reduktion selbst und ihre Methodologie (25).

III. Vorlaufige transzendentale intention alanalytik (12).

IV. Historische und systematische Selbstcharakteristik der Phanomenologie (12).

C. Zeitkonstitution als formale Konstitution (17)

D. Primordiale Konstitution (Urkonstitution) (18)

E. Intersubjektive konstitution:

I. Konstitution Elementarlehre der un mittelbaren Fremderfarung (7).

II. konstitution der mittelbaren Fremder- fahrung (die volle Sozialitat) (3).

III. Transzendentale Anthropologie (trans- Zendentale Theologie, Teleologie, USW.) (II).

F. Vorlesunque und Vortraqe :

I. Vorlesungen und Teile aus Vorlesungen (44).

II. Vortrage mit Beilagen (7).

III. Manuskripte der gearckten Albandlungenmit spateren Beilagen (I) !.

IV. Ungeordnete iose Blatter (4).

= To this plan were added, in Louvain, the following titles:

K. Stenoqraphische Autoqraphe in der kritischen Sichtung von 1935 nicht aufqenommen:

I, II, III. Stenographische Manuskripte (65).

IX, X. Abschriften von Randbemerkungen in Buchern der Husserl— Bibliothek.

L. Autoqraphe, vorwiegend in kurrentschrift geschrieben, in der kritischen Sichtung von 1935 nicht aufgenommen (26).

M. Abschriften Von manuskripten Husserls in Kurrents chrift, bwzw., Maschineschrift, vor 1938 von Husserls Assistenten in Freburg ausgefuhrt:

I. Vorlesungen:

I. Einleitung in die Phanomenologie, 1922.

2 . Einleitung in die Philosophie.

3. Erste Philosophie.

4 . Phanomenologische Psychologie, 1925.

II. Vortrage:

1 — Ideen II und III.

a — Abschrift Stein.

b — Abschrift Landgrebe.

C — Verbesserungen Husserls zur Abschrift.

d — Verbesserungen Husserls sur Abschrift Landgrebe.

2. Bearbeitung der VI. Lagischen Untersuchung.
3. Studien zur Struktur des Bewusstseins:
   a) I. Abschnitt.
   b) II. Abschnitt.
   c) III. Abschnitt.
   d) Entwurfe aus diesem Gedankenkreis.

4 — Entwurfe fur kaizo — Artikel.

5 — Entwurfe fur krisis III:

a — Prager Vortrage.

b — Wiener Vortrage.

c — Krisis III; Inhaltsverzeichnis; Zur Geschichtsforschung; Vebesserungen zu Krisis III.

6 — 8 — Entwurfe in Grosz- Format.

9 — Streit um Husserls Idealismus.

10 — Entwurfe zum Artikel: Phenomenology in Encyclopedia Britannica.

11 — 17 — Entwurfe in 4 ° Format.

Q. Notizen Husserls in den Vorlesunqen seiner lehrer.

R. Briefe:

1 — von Husserl.

11 — an Husserl.

X. Archivaria:

I — Ernennungsurkunden.

II. Anschlagszettel.

III. Vorlesungsverzechnisse.

IV. Tagebucher.

٢ ـ جهود الأرشيف في دعم الدراسات الفينومينولوجية

يقوم « ارشيف هوسرل » بنشاط كبير ويؤدي دوراً ملحوظاً في دعم ونشر وتوسيع نطاق الدراسات الفينومينولوجية حالياً ، وذلك بفضل جهود واهتمامات القائمين على ادارة الأرشيف ، الذين يشغلون في نفس الوقت مناصب جامعية مرموقة ، ويتمتعون بمكانة فكرية رفيعة في العديد من جامعات اميركا واوربا ، وفيما يلي عرض موجز لأهم جهود الأرشيف :

(أ) يقوم الأرشيف بالاشراف على اصدار ونشر اول طبعة كاملة لمجموعة اعمال « هوسرل » المعروفة باسم (هوسرليانا) وذلك بالتعاون مع فرع أرشيف « هوسرل » في جامعة « كيلن » بألمانيا والناشر الهولندي « مارتينوس نيجهوف » تحت اشراف وتوجيه « فان بريدا » المدير السابق للأرشيف في لوفان ، وقد استعرضنا من قبل الاجزاء التي صدرت في هذه المجموعة ، والتي تعتبر من المصادر الأساسية لدراسة الفينومينولوجيا عند « هوسرل » .

(ب) يتولى الأرشيف اصدار ونشر اكبر مجموعة من الكتب التي تضم عدداً من الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفينومينولجيا ، وتصدر المجموعة تباعاً تحت عنوان « فينومينولوجيكا » وكان يرأس لجنة الاشراف على نشر هذه المجموعة « هـ . ل . فان بريدا » (لوفان) . اما اعضاء اللجنة فهم : فاربر (بوفالو) فينك (فريبورج) جورفيتش (نيويورك) هيبوليت (باريس) لاندرجيه (كولونيا) مارلوبونتي (باريس) ريكور (باريس) فولكمان شلوك (كولونيا) جان فال (باريس) ويقوم بمهام السكرتارية « تامينيوكس » (لوفان) .

وقد صدر في هذه المجموعة من « فينومينولوجيكا » حتى عام ١٩٨٣ اكثر من تسعين كتاباً باللغات الالمانية والفرنسية والانجليزية، كان اولها قد نشر عام ١٩٥٨ من تأليف « يوجين فينك » ويدور حول الحقيقة ومشكلة مفاهيم الظاهرة، ثم توالى بعد ذلك ظهور بقية الكتب الاخرى من مؤلفات الباحثين المتخصصين في الفينومينولوجيا مثل « ايمانويل ليفيناس » و « فالتربييل » و « دوربون كيونز » و« لاندجريبه » وعشرات غيرهم . وقد اصبحت مؤلفات مجموعة « فينومينولوجيكا » تمثل المصدر الاساس الثاني لدراسة فينومينوجيا « هوسرل » وذلك بعد الطبعة الكاملة لمجموعة اعمال « هوسرل » . الامر الذي يؤكد اهمية دور الارشيف في هذا المجال .

(ج) بالاضافة الى ذلك فان ارشيف « هوسرل » يقوم بتزويد بقية فروع الارشيف - التي انشئت في بعض جامعات اميركا والمانيا - بالصور الفوتوغرافية لكل مخطوطات « هوسرل » وبكافة الدراسات والوثائق الخاصة بفينومينولوجيا « هوسرل » ، وتزويدها ايضاً بكل ما هو مستحدث في هذا المجال من ابحاث ونشرات ، من اجل تيسير الاطلاع عليها للباحثين والدارسين .

(د) ساهم أرشيف « هوسرل » في اقامة وتنظيم المؤتمرات والمهرجانات الفلسفية الدولية الخاصة بدراسة الفينومينولوجيا ، بالاضافة الى طبع الابحاث التي ألقيت او قدمت في هذه المؤتمرات ، ونشرها ضمن سلسلة مطبوعات « فينومينولوجيكا » ومن امثلة هذه المؤتمرات وتلك المهرجانات :

١ - المؤتمر الدولي الاول للفينومينولوجيا، وقد انقعد في مدينة بروكسل في شهر ابريل عام ١٩٥١.

٢ - المؤتمر الدولي الثاني للفينومينولوجيا ، وقد انعقد في مدينة كريفليد في شهر نوفمبر عام ١٩٥٦ .

٣ - مهرجان ادموند « هوسرل » بمناسبة العيد المئوي لميلاده، وقد اقيم في جامعة فريبورج في شهر يوليو عام ١٩٥٩ .

(هـ) واذا كان ارشيف « هوسرل » قد نجح في القيام بكل الجهود السابقة لدعم الدراسات الفينومينولوجيا ونشرها في اوسع نطاق ممكن، الا انه ينقصه اصدار نشرة اومجلة دورية تحمل في ثناياها شتى اخبار وانشطة الأرشيف، مع عرض موجز لما تم طبعه ونشره، سواء من اعمال « هوسرل » او من سلسلة مطبوعات « فينومينولوجيكا » او اية مطبوعات اخرى، بالاضافة الى التحقيقات التي يقوم بها الباحثون في مخطوطات « هوسرل » ، بل يمكن ايضاً ان تضم هذه النشرة او المجلة الدورية المقترحة بعض المقالات والأبحاث وغيرها مما سوف يفيد الباحثين في تراث « هوسرل » خاصة والفينومينولوجيا عامة(٥) .

ثالثا : مراجع عن « هوسرل » و « الفينومينولوجيا »

١ ـ مراجع عربية

١ ـ احمد عبدالرحمن : « هوسرل » وفلسفة الظواهر » مقال في مجلة الفكر المعاصر المحتجبة ، عدد سبتمبر عام ١٩٦٥ القاهرة .

٢ ـ ادموند هوسرل : « تأملات ديكارتيه » او المدخل الى الفينومينولوجيا ـ ترجمة تيسير شيخ الارض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٨ .

٣ ـ ادموند « هوسرل » : « تأملات ديكارتية ، المدخل الى الظاهريات » ، ترجمة وتقديم نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ .

٤ ـ اسماعيل المهدوي واخرون : « سارتر مفكراً وانساناً » ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧ .

٥ ـ اميل بربيه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة » ترجمة محمود قاسم ومراجعة محمد القصاص، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت ١٩٥٩ .

٦ ـ انطوان خوري : « حول مقومات المنهج الفينومينولوجي » بحث في مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٨/ ٩ عام ١٩٨٠ بيروت .

٧ ـ انطوان خوري : «الكوجيتو بين هوسرل وديكارت » بحث في مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ١٦ عام ١٩٨١ بيروت .

٨ ـ اورمسان ج . أ . : « الموسوعة الفلسفية المختصرة » ـ ترجمة باشراف زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣ .

٩ ـ بوخنسكي ، أ . م . : « تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا » ترجمة محمد عبدالكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، ليبيا، طرابلس ١٩٧٠ .

١٠ ـ جان فال : « طريق الفيلسوف » ترجمة احمد حمدي محمود ومراجعة ابو العلا عفيفي ، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧ .

١١ ـ جان بول سارتر : « نظرية في الانفعالات » ترجمة سامي محمود وعبدالسلام القفاش، دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .

١٢ ـ جان بول سارتر : « المادية والثورة ، دراسات فلسفية » ـ الجزء الخامس من «مواقف » ترجمة عبدالفتاح الديدي، منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٥ .

١٣ ـ جان بول سارتر : « الوجود والعدم ، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية ترجمة عبدالرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٦ .

١٤ ـ جان بول سارتر : « تعالي الانا موجود » ترجمة وتعليق وتقديم حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧ .

١٥ ـ حسن حنفي : « الظاهريات وازمة العلوم الاوربية» بحث في مجلة الفكر المعاصر المحتجبة، عدد يناير عام ١٩٧٠ القاهرة .

١٦ ـ حسن حنفي : « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » بحث في مجلة الفكر المعاصر المحتجبة، عدد يوليو عام ١٩٧٠ ، القاهرة .

١٧ ـ داجوبرت رونز : « فلسفة القرن العشرين » مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة ترجمة عثمان نويه ومراجعة زكي نجيب محمود (وهو ترجمة للقسم الثاني فقط من الكتاب الاصلي) مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٣ .

١٨ ـ ريجيس جوليفيه : « المذاهب الوجودية من كيركجورد الى جان بول سارتر » ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ .

١٩ ـ زكريا ابراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة » مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٠ ـ سماح رافع محمد : « المذاهب الفلسفية المعاصرة » مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٧٣

٢١ ـ صلاح قنصوه : « هل قدمت الفينومينولوجيا جديداً للعلوم الانسانية ؟» في كتاب « دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين »ـ تصدير ابراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ .

٢٢ ـ عبدالفتاح الديدي : «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة » الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٣ ـ عبدالرحمن بدوي : «دراسات في الفلسفة الوجودية » مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦١ .

٢٤ ـ عبدالرحمن بدوي : «مدخل جديد الى الفلسفة » وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ .
٢٥ ـ عبدالسلام القفاش : «الانا والآخر على ضوء الفينومينولوجيا والتحليل النفسي » رسالة غير منشورة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٦٢

٢٦ ـ غايتون بيكون : « آفاق الفكر المعاصر » ترجمة لجنة من الاساتذة الجامعيين، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٥ .
٢٧ ـ مارتن هيدجر : «في الفلسفة والشعر » ترجمة وتقديم عثمان امين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٣ .
٢٨ ـ مارتن هيدجر : «ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقية ؟ هيلدرلن وماهية الشعر » ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤.
٢٩ ـ محمد عبدالظاهر الطيب : «الموضوعية والذاتية في علم النفس » دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠ .
٣٠ ـ محمود زيدان : «مناهج البحث الفلسفي » الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ١٩٧٧ .

٣١ ـ وولف ، أ . : «فلسفة المحدثين والمعاصرين » ترجمة ابو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦ .
٣٢ ـ يحيى هويدي : «اضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٥٨ .
٣٣ ـ يحيى هويدي : «ماهو علم المنطق ؟ دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية » (وعرض موجز لرأي هوسرل في القضايا المنطقية) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦ .
٣٤ ـ يحيى هويدي : «مقدمة في الفلسفة العامة » مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨

٣٥ ـ يحيى هويدي : « دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة » مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ .

٢ ـ مراجع اجنبية

1. Aliston, W.p. & Nakhnikian, G. : (Readings in Twentieth Century Philosophy) The Free press of Glencoe, New — York, 1963 .

2. Asemissn, Herman ulrich : (Phenomenality and transcendence) in phil . & phen. Res. Vol . xx, No. 2, December 1959 .

3 . Bachelard , suzanne : (La loqique de Husserl) Press universitaires de france , Paris , 1957 .

4 . Berger , Gaston : (Le coqito dans la Philosophie de Husserl) Aubier , Paris , 1941 .

5 . Bochenski , J . M . : (la Philosophie contemporaine en europe) Traduit bar Francois Vaudou ¾ Payot , paris, 1951 .

6 . Bochenski , J. M. : (The Methods of contemporary Thought) Translated by PEter Caws , Reidel Publishing comp . Holland , 1965 .

7 . Breton , Stanislas : (Essence et Existence) Presses Universitaires de france , paris , 1962 .

8 . Brentano , Franz : (Psychologie du point de vue Empirique) Traduction et Preface de Maurice de Gandillac . Aubier , Paris , 1943 .

9 . Carr, David : (Phenomenology and problem of History , A Study of Husserl 's Transcendental Philosobhy) Evanston , Northwestern, 1974 .

10 . Cairns , Dorion : (Guide for translating Husserl) Martinus Nijhoff , The Hague, 1973 .

11 . Chisholm , Roderick M . : (Realism and the Background of Phenomenology) The Free Press of glencoe , Illinois , 1960 .

12 . De Waelhens , Alphonse : (De La Phenomenoloqie a L , Existentialisme) Dans (Le choix , le Monde , L , Existence) Arthand , Paris , 1957 .

13 . De Waelhens , Alphonse : (Phenomenoloqie et Verite , Essai sur l , evolution

de l , idee de de verite , essai sur l , evolution de l , idee de verie chez Husserl et Heideqqer) pres Universitaires de France , Paris , 1953 .

14 . De Waelhens , Alphonse : (Existence et signification) Edition E . Nauwelaerts , louvin , 1958 .

15 . De Boer, Theodore : (The Development of Husserl 's thought) Translated by Theodore Plantinga . Martinus Nijhoff , The Hague , 1978 .

16 . Dumery , Henry : (Reqards sur la Philosophie Contemporaine) Casterman , Paris , 19 1957 .

17 . Farber , Marvin : (The Foundation of Phenomenoloqy , Edmund Husserl and the quest for a Rigorous Science of Philosophy) Harvard University , Press , Massachusetts 7/8 1943 .

18 . Farber , Marvin : (L, Activite Philosophique contemporaine en France et aux EtasUnis) Deux Tomes :

Tome 1 : La Philosophie Americaine tome 11 : La Philosophie Francaise Press Universitaires de france , Paris , 1950

19 . Farber , Marvin : "Naturalism and Subjectivism " Charles c . Thomas Publisher , Illinois , 1959 .

20 . Ferm , Vergilius : "AHistory Of Philosophical Systems " The chapter of Phenomenology Written by Dorion Cairns . The PhiloSophical Library , NewYork , 1950 .

21 . Gurvitch , Georges : "LesTendences Actuelles de la Philosophie Allemande : Husserl , Scheler, Lask , Heideqqer " . Vrin . Paris . 1949 .

22 . Hedwig , Klaus : "Intention , outlines for the History of a Phenomenological Concept " in Phil . & Phen . res .

Vol . XXXIX No . 3 March , 1979 .

23 . Husser , Edmund : "ideas, General Introduction to Pure Phenomenology " Translated by Boyce Gibson 3/4 Special Preface by Edmund Husserl . George Allen

& Univin LTD . London , 1931 .

24 . Husserl , Edumd : "Idees Directrices Pour une Phenomenoloqie " Traduit Par paul ricoeur . Gallimard , Paris , 1950 .

25 . Husserl , Edmund : "La Philosophie Comme Science Riqoureuse " Traduction Par Quentin Lauer . Press Universitaires de France , Paris , 1955 .

26 . Husserl , Edmund : "Logique Formelle et Logique Transcendantale " Traduction de suzanne Bachelard ¾ Press Universitaires de France , Paris , 1957 .

27 . Husserl , Edund : "Phenomenology and anthroPology " Translated by richard Schmitt , Published in "Realism and Backqround of Phenomenoloqy " Edited by roderick Chisholm , Free Press of Glencoe , Illinois , 1960 .

28 . Husserl , Edmund : "The Idea of Phenomenology "
Translated By Alistion W . P. & Nakhnikian G . in their book "Readings in Twentith Century Philosophy " The Free press of Glencoe , New — York , 1963 ¾

29 . Husserl , Edmund : "Formal and transcendental Logic" Translated by Dorion Cairns .
Martinus Nijhoff , The Hague , 1969 .

30 . Husserl , Edmund : " Logical Investigation " Two Volumes . Transted by J .N . Findlay .
Routledge & Kegan Paul , London , 1970 .

31 . Husserl , Edund : " Cartesian Meditations , An Introduction to Phenomenology " TransLated by Darion Cairns . Martinus Nijhoff , The Hague , 1970 .

32 . Jarret , J .L . & Mcmurrin , S .M . :" Readings in contemporary philosophy " Henry Holt and Company , New — York , 1954 .

33 . Jeanson , Francis : " La Phenomenoloqie " Editions Tequi , Paris , 1951 .

34 . Jones , W .T. : "Kant to WittGensttein and Sartre " Harcourt , Brace & World , Inc . New — York , 1969 .

35 . Kohak , Erazim : " Idea & Experience . Edmund Husserl ,s Project of Phe-

nomenology in Ideas I " The University of Chicago Press , Chicago , 1978 .

36 . Landgrebe , Ludwig : " Philosophie der GeqenWart " Ullstein Bucher , Frankfurt , 1957 .

37 . Lauer , Quentin : "Phenomenologie De Hdusserl , Essai sur la genese de l , intentionnalite " Press Universitaires de France , Paris , 1955 .

38 . Lauer , Quentin : " Phenomenologu , Its Genesis and Prospect " Fordham University , Press , Second Edition , New — York , 1965 . The First edition of theis book Published Under title " The Triumph of Subjectivity " New — York , 1958 .

39 . Levinas , Emmanuel : " En Decouvrant l , Existence avec Husserl et Heidegger " Vrin , Paris , 1949 .

40 . Lyotard , Jean — F . : "La Phenomenologie " Presses Universitaires de france , Paris , 1956 .

41 . Martin , Richard M . :"On the Language of Phenomenology " In Phil . & Phen . res . Vol . XI , No . 2 , December , 1979 .

42 . Merleau — Ponty , Maurice : "Phenomenologie de la Perception " Librairie Gallimard , Paris , 1945 .

43 . Mohanty , J .N . : "Individual Fact and Essence in Edmund Husserl 's Philosophy " in Phil . & Phen . Res . Vol . XX no . 2 , December , 1959 .

44 . Mohanty , J .N . :"Endund Husserl ,s Theory of Meaning " Martinus Nijhaff , the Hague , 1969 .

45 . Natanson , Maurice : "Being — In — Reality " in Phil . & Phen . Res . Vol . xx , No . 2 , December , 1959 .

46 . Natanson , Maurice : "Essays in Phenomenology " Martinus Nijhoff , The Hague, 1969 .

47 . O, connor , Robert : "Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenoloqy " in Phil . & Phen . Res . Vol . XL , No . I , Sept . , 1979 .

48 . Ombere , Lester : "A Note on (Is) And (Ought) in Phenomenological perspec-

tive " in phil . & Phen . Res . Vol . XXXIX . 4 , June , 1969 .

49 . Pietersman ,H . : "Husserl and Heildeggrer " in Phil . & Phen . res . vol . XI , No . 2 . December , 1979 .

50 . Riepe , Dale : "Phenomenology and Natural Existence , Essays in Honor of Marvin Farber " State university of New — York Press , Newyor1k, 973 .

51 . Richardson , Willian J . : "Heidegger through Phenomenology to thought " Preface Martin Heidegger . Martinus Nijhoff , the Hague , 1974 .

52 . Robberechts , Ludovic : "Husserl " Editions Universitaires , Paris , 1964 .

53 . Runes , Dagobert : "Twentieth Century PhilosoPhy, Living schools of Thought ,, Philosophical Library , New — York , 1943 .

54 . Schmitt , Richard : "Husserl Transcendental Phenomenological Reduction " in Phil & Phen . Res . Vol . XX No . 2 , December , 1959 .

55 . Schuetz , Alfred : "Type and Eidos in Husserl 's Late Philosophy " in Phil . & Phen . Res . Vol . XX No . 2 , December , 1959 .

56 . Schutz , Alfred : "Studies in Phenomenological Philosophy " Collected Papers III .

Martinus Nijhoff , The Hague , 1970 .

57 . Sinha , Debarata : "Studies in Phenomenology " Martinus Nijhoff , The Hague , 1969 .

58 . Sokoloowski , Robert : "The formation of Husserl 's Concept of constitution " Martinus Nijhoff , The Hague , 1970 .

59 . Smith , Quentin : "Discussion the book of cunningham : Language and — Phenomenologicagical rdduction of Edmund Husserl " in Phill . & phen ¾ res .

Vol . XXXIX , No . 2 , December , 1978

60 . Smith , Quentin : "Husserl ,s Theory of the Phenonmenological Reduction in the Logical Investigations " in Phil . & Phen . Res . Vol . XXXIX , No 3, March , 1979

61 . Spiegelberg , Herbert : "The Phenomenological Movement , A Historical Intro-

duction " Tow Volumes . Martinus Nijhoff , The Hague , 1971 .

62 . Stegmuller , Wolfgang : "Main Currents in Contemporary German , British and American Philosophy " Translated by Albert Blumberg . Reidel Publishing Company , Holland , 1969 .

63 . Thilly F . & Wolld L . : "AHistory of Philosophy " Henry Holt and company , Newyork , 1952 .

64 . Tran — Duc— Thao : "Phenomenologie et Materia — Lisme Dialectique" Editior Minhtan , Paris , 1951 .

65 , Van Breda , H .L . : "Problemes Actuels de la Phenomenolgie "Textes de : thevenaz , Pos , Ricoeur , Fink , Merleau — Ponty , Wahl . Actes du colloque international de Phenomenologie , Bruelles , Avril , 1951 .

66 . Vanbreda , H .L. & Taminiaux J . "Husserl et la Pensee Modern " Actes du deuxieme collogue international de Phenomenologie , Krefeld , Novembre , 1956 .

67 . Van Bresa , H .L. et Taminiaux , J . "Edmund Husserl 1859 — 1959 " Recueil commemortif Publie a L 'Occasion du centenaire de la naissance du Philosophe . Martinus Nijhoff , the Hague , 1959 .

68 . Van Peursen , C .A . : "Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein " in Phil . & Phen . Res . vol . XX No . 2, December , 1959 .

69 . Wahl . Jean : "Traite de Metaphysique " Payot , Paris , 1953 .

70 . Wahl , Jean : "Tableau de la Philosophie Francaise " Gallimard , Paris , 1962 .

71 . Welch , E . Parl : "The Philosophy of Edmund Husserl . The Origin and Development of His Phenomenoloqy " Colombia University , Press , NewYork , 1941

72 . White , Morton : "The Age of Analysis , 20 th Century Philosophers " A Mentor Book , The New American Libarary , New — York , 1955 .

73 . Wild , John : "Contemporary Phenomenoloqy and the Problem of Existence " Phil . & Phen . Res . Vol . XX, No . 2 . Decenber , 1959 .

رابعا : مراجع عامة

١- مراجع عربية

١ - ابن منظور :«لسان العرب » جزء (٢٠) دار صادر ، بيروت ١٩٦٠ .

٢ - احمد امين :« ضحى الاسلام » الجزء الثاني - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ .

٣ - احمد امين : « ظهر الاسلام » الجزء الثالث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ .

٤ - احمد عطية‌الله : « القاموس الاسلامي » المجلدان الثاني والرابع ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٦ .

٥ - ارثر لفجوي : « سلسلة الوجود الكبرى ، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي » ترجمة ماجد فخري ، دار الكاتب العربي ، بيروت ١٩٦٤ .

٦ - امانويل كنت « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما » ترجمة نازلي اسماعيل ومراجعة عبدالرحمن بدوي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٧ - امام عبدالفتاح امام : « المنهج الجدلي عند هيجل » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٨ - إميل بوترو : « فلسفة كانط » ترجمة عثمان امين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٩ - اميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان » - دار مطابع الشعب - القاهرة ١٩٦٥ .

١٠ - اميرة حلمي مطر . « في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر » دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .

١١ - اميرة حلمي مطر : « مقالات في القيم والحضارة » مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٨ .

١٢ - اندريه كريسون : « تيارات الفكر الفلسفي الفرنسي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث » ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات - بيروت ، ١٩٦٢ .

١٣ - برتراند راسل : « النظرة العلمية » تعريب عثمان نويه ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .

١٤ - برتراند راسل : « مقدمة للفلسفة الرياضية » ترجمة محمد مرسي ومراجعة احمد الاهواني ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٥ ـ برتراند راسل : اصـول الرياضيـات « اربعة اجـزاء ترجمـة محمد مـرسى واحمد الاهواني ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤

١٦ ـ برتراند راسل: « تاريخ الفلسفة الغربية » الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة ترجمـة محمد فتحى الشنيـطي الهيئة المصـرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٧

١٧ ـ بنروبي : ج مصادر ونيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا جزءان ترجمة عبدالرحمن بدوي الجزء الاول ، مكتبة الانجلو بالقاهرة ١٩٦٤ ، والجزء الثاني ، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٧ .

١٨ ـ توفيق الطويل: ١٩٦٤« اسس الفلسفة » دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٩ ـ جان فال: « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » ترجمة فؤاد كامل ومراجعة فؤاد زكريا ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٠ ـ جان لاكروا: « نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة » ترجمة يحيى هويدي وانور عبدالعزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٧٥ .

٢١ ـ جميل صليبا : « المعجم الفلسفي » مجلدان ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧١ .

٢٢ ـ جون كيمينى: « الفيلسوف والعلم » تـرجمة امـين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٥ .

٢٣ ـ ديكارت ، رينيه : « مقال عن المنهج لاحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم » ترجمة وتقديم محمود محمد الخضيري ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٩٣٠ .

٢٤ ـ ديكارت ، رينيه : « مبادىء الفلسفة » تـرجمة وتقـديم وتعليق عثمان امـين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٥ ـ ديكارت ، رينيه : « التأملات في الفلسفة الاولى » ترجمة وتقديم وتعليق عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .

٢٦ ـ راندال ، جون هرمان : « تكوين العقل الحديث » جزءان ، ترجمة جورج طعمه ، دار الثقافة بيروت ١٩٥٥ .

٢٧ ـ زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » دار القلم ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢٨ ـ زكريا ابراهيم : « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٩ ـ زكي نجيب محمود : « المنطق الوضعي » الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
٣٠ ـ زكي نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .
٣١ ـ زكي نجيب محمود : « الفلسفة بنظرة علمية » الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .
٣٢ ـ شتروفه ، فولفجانج : « فلسفة العلو (الترانسند نسي) » ترجمة عبد الغفار مكاوى : مكتبة الشباب ، القاهرة ١٩٧٥ .
٣٣ ـ صلاح عدس : « ملامح الفكر الاوربي المعاصر » دار الهلال ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٧٦ .
٣٤ ـ عبدالغفار مكاوى : « لم الفلسفة؟ » منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٨٢ .
٣٥ ـ عبدالرحمن بدوى : « الزمان الوجودي » مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .
٣٦ ـ عبدالرحمن بدوى : « المثالية الالمانية (١) شيلنج » دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٥ .
٣٧ ـ عبدالرحمن بدوى : « إمانويل كنت » وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ .
٣٨ ـ عبدالفتاح الديدى : « القضايا المعاصرة في الفلسفة » ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ .
٣٩ ـ عثمان امين : « ديكارت » مكتبة ومطبعة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٦ .
٤٠ ـ عثمان امين : « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٧ .
٤١ ـ فنجنشتين ، لودفيج :
« رسالة منطقية فلسفية » ترجمة عزمى اسلام ومراجعة وتقديم زكى نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .
٤٢ ـ فؤاد زكريا :
« جمهورية افلاطون ، ترجمة ودراسة » دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٧ .
٤٣ ـ فؤاد زكريا :
« بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم » مقال في مجلة الفكر المعاصر » المحتجبة ، عدد يناير ١٩٦٩ ، القاهرة .
٤٤ ـ فؤاد زكريا : « حول فكرة الاتصال في تاريخ الفلسفة » مقال في مجلة « الفكر المعاصر » المحتجبة ، عدد نوفمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .
٤٥ ـ الفيروز أبادى ، مجد الدين :
« القاموس المحيط » الجزء الثالث ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٤ .

٤٦ ـ كرين : « افكار ورجال ، قصة الفكر الغربي » ترجمة وتقديم محمود محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤٧ ـ لايبنتز ، جوتفريد : « المونادولوجيا ورسائل اخرى » ترجمة جورج طعمة في كتاب « فلسفة لايبنتز » دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٥ وظهرت بعد ذلك ترجمة اخرى بقلم عبدالغفار مكاوى ، نشر دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٤ .

٤٨ ـ محمد فتحى الشنيطى : « في الفلسفة الحديثة والمعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٨ .

٤٩ ـ محمد فتحي الشنيطي : « اسس المنطق والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ .

٥٠ ـ ثابت الفندي : « فلسفة الرياضة » دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٦٩ .

٥١ ـ محمود زيدان : « كنط وفلسفته النظرية » دار المعارف الاسكندرية ١٩٦٨ .

٥٢ ـ محمود رجب : « الميتا فيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين » منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٦ .

٥٣ ـ مجمع اللغة العربية : « المعجم الوسيط » جزءان ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ .

٥٤ ـ مجمع اللغة العربية : « المعجم الفلسفي » الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، القاهرة ١٩٧٩ .

٥٥ ـ مجلة الفكر المعاصر : « هيجل في القرن العشرين » عدد خاص من المجلة المحتجبة ، رقم ٦٧ سبتمبر ١٩٧٥ القاهرة .

٥٦ ـ مراد وهبه واخرون : « المعجم الفلسفي » دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧١ .

٥٧ ـ مراد وهبه : « المذهب عند كنط » ترجمة نظمى لوقا ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٥٨ ـ مطاع صفدى : « الحرية والوجود ، مدخل الى الفلسفة » دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

٥٩ ـ نازلى اسماعيل حسين : « النقد في عصر التنوير ، ا . كنت » دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧١ .

٦٠ ـ وودورث ، روبرت : « مدارس علم النفس المعاصرة » ترجمة القاهرة ١٩٤٨ .

٦١ ـ ولتر ستيس : « فلسفة هيجل » ترجمة امام عبدالفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
٦٢ ـ ياسين خليل : « مقدمة في الفلسفة المعاصرة » منشورات الجامعة الليبية ، مطبعة دار الكتب ، بيروت ١٩٧٠ .
٦٣ ـ ياسين خليل : « منطق المعرفة العلمية ، تحليل منطقى للافكار والقضايا والانظمة في المعرفة التجريبية والبرهانية » منشورات الجامعة الجامعة الليبية مطبعة دار الكتب بيروت ١٩٧١ .
٦٤ ـ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ .
٦٥ ـ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط » دار الكاتب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦ .
٦٦ ـ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » دار المعارف القاهرة ١٩٤٩ .

٢ ـ مراجع اجنبية

1 . Aiken , Henry D . "The Age of ideology, The 19th Century Philosophers" , AMentor Book , the New American Library , New — York , 1957 .

2 — A Vey , Allbert E . : "Handbook in the History of Pholosophy " Bannes & Noble , New — York , 1955 .

3 . Belaval , Yvon : "Les Philosophes et leur lanqaqe " Gallimard , Paris , 1962 .

4 . Blanchet , Leon : "Les Antecedents Historiques du Je Pense , Donc Je Suis " Librairie Felix Alcan , Paris , 1950 .

5 . Boutrux , Emile : "Pages Choises : L ,Evolution de de la Pensee Allemande " Larousse , Paris , 1951 .

6 . Coates , J .B . :"The Crisis of the Human Person " Longmans ,

Green & Co . Longon , 1959 .

7 . Columbia University : "Introduction to Contemporary civilization in the West " Two Volumes . Columbia University Press , New — York , 1954 .

8 . Copleston , Frederic : 'Contemparary Philosophy " Burns & Oates , London , 1957 .

9 . Copleston , Frederick : "A History of Philosophy " Three Vols . Burns & Washbourne Ltd .
London , 1958 .

10 . Durant , Will : "The Story of Philosophy " Garden City Publishing Co . New — York , 1953 .

11 . Fischer , Kuno : "Einleitung in die Geschichte der Neuem Philosophie " Karl Winters Universitasbuchhandlung . Heidelberg , 1924 .

12 . Fischer , Kuno : "Immanuel Kant und seine lehre " Erester Teil . Karl Winter ,s Universitat — Sbuchhandlung . Heidelberg , 1928 .

13 . Gusdorf, Geotges : "La Decouverte de Soi " Prees Universitaires de France , Paris , 1958 .

14 — Harriman , Ph . Lawrence : "The New Dictionary of Psychology " Vision Press , London , 1960 .

15 . Hoffding , Harald : "A History of Modern Philosophy" Two Volumes , Translated by B . E. Meyer . Dover Publications , New — York , 1955 .

16 . Janet , Paul et seailles , Gabriel : "Histoire de la Pholosophie : Les Problemeset les Ecoles , Supplement : Periode Contempo — raine " Libraire Delagrave , Paris , 1937 .

17 . Julia , Didier : "Didier : "Dictionnaire de la Philosophie " Librairie Larousse , Paris , 1964 .

18 . Laland , Andre : "Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie " Presses Universitaires de France , Paris , 1951 .

19 . Rivaud , Albert : "Histoire de la Philosophie " Trois Vols . Press Universitares de France , Paris , 1959 .

20 . Rosenthal M . & Yudin , P . :"A Dictionary of philosophy " Progress Publisher , Moscow , 1967 .

21 . Runes , Dagobert D . : "The Dictionary of Philosophy " Philosophical Philosophical Library , New — York , 1960 .

22 . Ryle , Gilbery : "The Revolution in Philosophy " Macmillan & Co . Ltd . London , 1956 .

23 . Sebag , Lucien : "Marxisme et structuralisme " Payot , Paris , 1964 .

24 . Wahl , Jean : "Les Philosophies dan le Monde d , Aujourd , hui " dans "Le Choix , le Monde , l ' Existence " Arthaud , Paris , 1957 .

25 . Walder . Francis : "L , Existence Profonde " Aubiser , Paris , 1953 .

فهرس تفصيلي لمحتويات البحث

مقدمة البحث

الباب الاول
نشاة الفينومينولوجيا وتاسيس العلم الكلي
« الفصل الاول »
« المؤثرات السابقة على هوسرل »

« الفصل الثاني »
« مراحل اكتمال الفينومينولوجيا عند « هوسرل »

« الفصل الثالث »
« الفينومينولوجيا وتاسيس العلم الكلي »

الباب الثاني
الرجوع الى الانا وطبيعة القصدية الفينومينولوجية
« الفصل الاول »
« الردود الفينومينولوجية والصورية »

« الفصل الثاني »
« الانا المتعالي وعمليات البناء والتكوين »

« الفصل الثالث »

« القصدية الفينومينولوجية والعودة الى العلم الكلي »

الباب الثالث

نقد « هوسرل » وتطور الفينومينولوجيا بعده

« الفصل الاول »

« نقد فينومينولوجيا هوسرل من المنظور المعاصر »

« الفصل الثاني »

« موجز اتجاهات الفينومينولوجيا بعد هوسرل »

مؤلفات ومخطوطات « هوسرل » ومراجع البحث

اولا : مؤلفات هوسرل المنشورة

ثانيا : مخطوطات « ارشيف هوسرل » في لوفان »

ثالثا : مراجع عن هوسرل والفينومينولوجيا

رابعا : مراجع عامة